تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ کراچی پاکستان 2213768

عین الهدایہ دوم

اردو شرح ہدایہ

کتاب العتاق تا کتاب الوقف

از

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقراء سنٹر غزنی سٹریٹ - اردو بازار - لاہور

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے، عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اوّل یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے۔ پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدا تو وہ اس کے ملک سے آزاد ہو جائے گا۔ اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اوّل مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک ان میں سے بعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأۃ الامۃ لیتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء — آزاد کرنا ایسا کام ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح اور اسی واسطے علماء نے مستحب لکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ شرط الحریۃ لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اہلہ لکونہ ضررا ظاہرا ولہذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان

ظاهر الوجود الاسناد الی حالة منافية وكذا لو قال الصبي كل مملوك املكه فهو حر اذا احتلمت لا يصح لانه ليس باهل لقول ملزم ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم ۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا ۔ پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اس کی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہیں ہے اور چونکہ عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا ۔ کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے اور اسی طرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اس وقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ اس وقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اس پر لازم کردے ۔ پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اس کی ملک میں ہو حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کردیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جس کا مالک نہ ہو اس میں آزاد کرنا کچھ نہیں ہے ف اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اس کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے ۔ واذا قال لعبده او امته انت حر او معتق او عتيق او محرر او قد حررتك او قد اعتقتك فقد عتق نوى به العتق او لم ينو لان هذه الالفاظ صريح فيه لانها مستعملة فيه شرعا وعرفا فاغنى ذلك عن النية والوضع وان كان في الاخبار فقد جعل انشاء في التصرفات الشرعية للحاجة كما في الطلاق والبيع وغيرهما ۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتیق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہوا خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعاً و عرفاً اسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیئے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے ف یعنی مثلاً تو آزاد ہے دراصل جملہ خبریہ ہے یعنی سابق میں آزادی ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف میں یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو گئے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کردی ۔ ولو قال عنيت به الاخبار الباطل او انه حر من العمل صدق ديانة لانه يحتمله ولا يدين قضاء لانه خلاف الظاهر اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی کہ تو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہے ولیکن قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف کیونکہ ظاہر یہی جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع میں یہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور رہا یہ احتمال کہ میں نے جھوٹ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اس

کی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اس کے آزاد ہو جانے کا حکم دے گا۔ ولو قال لہ یا حر یا عتیق یعتق لانہ نداء بما ہو صریح فی العتق وہو لاستحضار المنادی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقتہ فیقتضی تحقق الوصف فیہ وانہ یثبت من جہتہ فیقتضی ثبوتہ تصدیقا لہ فیما اخبر وسنقررہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ الا اذا سماہ حرا ثم ناداہ یا حر لان مرادہ الاعلام باسم علمہ وہو ما لقبہ بہ ولو ناداہ بالفارسیۃ یا آزاد وقد لقبہ بالحر قالوا یعتق وکذا عکسہ لانہ لیس بنداء باسم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولیٰ نے مملوک سے کہا کہ اے آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ پکارنا ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو صریح عتق کے ثبوت میں ہے کیونکہ ندا تو منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہیں تو یہ مقتضی ہے کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تقریر کریں گے۔ لیکن اگر مولیٰ نے اس کا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اس کو پکارا کہ اے حر تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اس کے نام سے اس کو خبردار کرے یعنی جو اس کا لقب رکھا ہے ہاں اگر اس کا ترجمہ کر کے فارسی میں پکارا کہ اے آزاد حالانکہ اس کا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر اس طرح اس کے برعکس ہو یعنی اس کا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حر یا اے عتیق تو یہ اس کے نام سے ندا نہیں ہے۔ پس یہ اعتبار کیا جائے گا کہ مولیٰ نے یہ وصف اس میں ثابت ہونے کی خبر دی ہے اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولیٰ کے اختیار میں ہے تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصف ثابت کر کے تب اس کو پکارا کہ او آزاد یا اے حر پس آزاد ہو جائے گا۔ وکذا لو قال راسک حر او وجہک او رقبتک او بدنک او قال لامتہ فرجک حر لان ہذہ الالفاظ یعبر بہا عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافہ الی جزء شائع یقع فی ذلک الجزء وسیاتیک الاختلاف فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہے یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے۔ یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان سے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گزر چکا اور اگر آزاد کرنا مملوک کے کسی جزو شائع یعنی چوتھائی تہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزو میں واقع ہو جائے گی۔ اور اس میں جو اختلاف ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آتا ہے یعنی تہائی چوتھائی وغیرہ جزو شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائے گی یا فقط یہی جزو آزاد ہوگا۔ وان اضافہ الی جزء معین لا یعبر بہ عن الجملۃ کالید والرجل لا یقع عندنا خلافا للشافعیؒ والکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بیناہ۔ اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزو کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہ ہوگا۔ اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو ویسی ہی ہے جیسے طلاق میں ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لا ملک لی علیک ونوی بہ الحریۃ عتق وان لم ینو لم یعتق لانہ یحتمل انہ اراد لا ملک لی علیک لانی بعتک ویحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدہما مرادا الا بالنیۃ۔ اور اگر مملوک سے کہا کہ میری تجھ پر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائے گا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھ پر اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو بدون نیت کے کوئی احتمال متعین نہ ہوگا۔ قال وکذا کنایات العتق وذلک مثل قولہ

خرجت من ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک وقد خلیت سبیلک لانه یحتمل نفی السبیل والخروج عن الملک بتخلیة السبیل بالبیع او الکتابة کما یحتمل بالعتق فلابد من النیة وکذا قوله لا مة قد اطلقتک لانه بمنزلة قوله خلیت سبیلک وهو المروی عن ابی یوسف بخلاف قوله طلقتک علی ما نبین من بعد ان شاء الله تعالیٰ —

اور یہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھ پر میری رقیت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کردی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔

یوں ہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائے گی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہ ہوگی چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولو قال لا سلطان لی علیک ونوی العتق لم یعتق لان السلطان عبارة عن الید وسمی السلطان به لقیام یده وقد یبقی الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قوله لا سبیل لی علیک لان نفیه مطلقا بانتفاء الملک لان للمولی علی المکاتب سبیلا فلهذا یحتمل العتق — اور اگر مالک نے کہا کہ تجھ پر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اس کا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہ ہو کیونکہ مکاتب پر مولیٰ کی راہ باقی رہتی ہے اسی واسطے یہ عتق کو محتمل ہے۔ ولو قال هذا ابنی وثبت علی ذلک عتق ومعنی المسألة اذا کان یولد مثله لمثله واذا کان لا یولد مثله لمثله ذکره بعد هذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یثبت نسبه منه لان ولایة الدعوة بالملک ثابتة والعبد یحتاج الی النسب فیثبت نسبه منه واذا ثبت عتق لانه یستند النسب الی وقت العلوق وان کان له نسب معروف لا یثبت نسبه منه للتعذر ویعتق اعمالا للفظ فی مجازه عند تعذر اعماله بحقیقته ووجه المجاز نذکره من بعد ان شاء الله تعالیٰ -

(اور اگر مولیٰ نے اپنے مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جما رہا تو وہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے جما رہنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب کے لئے شرط ہے) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جسکو بیٹا کہا اس کی عمر اسقدر ہو کہ مولیٰ سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولیٰ سے پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آئندہ مذکور ہے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اسکا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولیٰ کو بوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتبار اس وقت سے ہے جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف ہو تو مولیٰ سے اسکا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ سے ثابت کرنا متعذر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی پر محمول کیا جائے جبکہ حقیقی معنی نہیں بنتے ہیں اور مجاز کی وجہ جب ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اصل اسباب یہ ہے کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اسکے مالک ہونے سے آپ ہی آزاد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ ولو قال هذا مولای او یا مولای عتق اما الاول فلان اسم المولی وان کان ینتظم الناصر وابن العم

والموالاة فی الدین والاسفل فی العتاقة الا انه تعین الاسفل فصار کاسم خاص له وهذا لان المولی لا یستنصر بمملوکه عادة وللعبد نسب معروف فانتفی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والکلام لحقیقته والاضافة الی العبد تنافی کونه معتقا فتعین المولی الاسفل فالتحق بالصریح وکذا اذا قال لامته هذه مولاتی لما بینا ولو قال عنیت به المولی فی الدین او الکذب یصدق فیما بینه وبین الله تعالیٰ ولا یصدق فی القضاء لمخالفته الظاهر واما الثانی فلانه لما تعین الاسفل مرادا التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یعتق بان قال یا حر یا عتیق فکذا النداء بهذا اللفظ وقال زفرؒ لا یعتق فی الثانی لانه یقصد به الاکرام بمنزلة قوله یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام لحقیقته وقد امکن العمل به بخلاف ما ذکره لانه لیس ما یختص بالعتق فکان اکراما محضا۔

اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولی ہے یا پکارا کہ اے مولی تو آزاد ہوجائے گا، پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولی اگرچہ معنی ناصر وچچازاد بھائی ودینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں مشترک بولا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہوگیا اور اس کی یہ وجہ ہے کہ مولی اپنی مملوک سے ازراہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنی ناصر کے معنی نہیں ہوسکتا اور رہا دوم وسوم یعنی چچازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں ہے اور چونکہ اس نے غلام کو مولی کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنی بھی نہیں ہوسکتے۔ پس یہی رہ گیا کہ آزاد کئے ہوئے کے معنی ہیں تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہوگیا اور اسی طرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاۃ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہوگی۔ اسی دلیل سے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اس کو دینی موالات ہے یا میں نے جھوٹ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اس کی تصدیق ہوسکتی ہے مگر قاضی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ اس نے پکارا کہ اے میرے مولی تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولی سے آزاد کئے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہوگئی تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے آزاد کرنے میں وہ آزاد ہوجاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حر یا اے عتیق تو اسی طرح یا مولی کہہ کر پکارنے میں بھی بغیر نیت آزاد ہوجائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولی کہنے میں آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائے گا بخلاف اس کے جو زفر رحمہ اللہ نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنی لئے جائیں مگر آزادی نہ ہوگی کیونکہ اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتق کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہوگیا۔

ولو قال یا ابنی او یا اخی لم یعتق لان النداء لاعلام المنادی الا انه اذا کان بوصف یمکن اثباته من جهته کان لتحقیق ذلک الوصف فی المنادی استحضارا له بالوصف المخصوص کما فی قوله یا حر علی ما بیناه واذا کان النداء بوصف لا یمکن اثباته من جهته کان للاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیه لتعذره والبنوة لا یمکن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء غیره لا یکون ابنا له بهذا النداء فکان لمجرد الاعلام ویروی عن ابی حنیفةؒ شاذا انه یعتق فیهما والاعتماد علی الظاهر۔

اور اگر مولی نے کہا کہ اے میرے بیٹے یا اے میرے بھائی تو وہ آزاد نہ ہوگا اس واسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لئے ہوتا ہے لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس

وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائے گا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لئے ہوگا اور اس میں یہ وصف ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہو گیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائے گا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے اور امام ابو حنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائے گا مگر اعتماد ظاہر الروایہ پر ہے یعنی آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال یا ابنی لا یعتق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیۃ لانہ تصغیر الابن والبنت من غیر اضافۃ والامر کما اخبر — اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اس نے بیان کی اس لئے کہ یہ غلام اپنے باپ کا بیٹا ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا اے لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اس نے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت نہیں کی اور بات یہی ہے جو اس نے کہی فقط یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثلہ لمثلہ ہذا ابنی عتق عند ابی حنیفۃؒ وقالا لا یعتق وہو قول الشافعیؒ لہما انہ کلام محال بحقیقتہ فیرد ویلغو کقولہ اعتقتک قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولابی حنیفۃؒ انہ کلام محال بحقیقتہ لکنہ صحیح بمجازہ لانہ اخبار عن حریتہ من حین ملکہ وہذا لان البنوۃ فی المملوک سبب لحریتہ اما اجماعا او صلۃ للقرابۃ واطلاق السبب وارادۃ المسبب مستجاز فی اللغۃ تجوزا ولان الحریۃ ملازمۃ للبنوۃ فی المملوک والمشابہۃ فی وصف ملازم من طریق المجاز علی ما عرف فیحمل علیہ تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشہد بہ لانہ لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الالغاء وہذا بخلاف ما اذا قال لغیرہ قطعت یدک فاخرجہما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وہو الارش وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلۃ فی سنتین ولا یمکن اثباتہ بدون القطع وما امکن اثباتہ فالقطع لیس بسبب لہ اما الحریۃ لا تختلف ذاتا وحکما فامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال ہذا ابی وامی ومثلہ لا یولد لمثلہ فہو علی ہذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی صغیر ہذا جدی قیل ہو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان ہذا الکلام لا موجب لہ فی الملک الا بواسطۃ وہو الاب وہی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لہما موجبا فی الملک من غیر واسطۃ ولو قال ہذا اخی لا یعتق فی ظاہر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ انہ یعتق ووجہ الروایتین ما بیناہ ولو قال لعبدہ ہذہ ابنتی فقد قیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحکم بالمسمی وہو معدوم فلا یعتبر وقد حققناہ فی النکاح — اور اگر ایسے غلام کو جس کے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہے تو مردود اور لغو ہو جائے گا۔ جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھے اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے

لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اس نے آگاہ کیا کہ جیسے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اس وجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اس کے آزادی کا سبب ہے خواہ بدلیل اجماع یا بصلہ قرابت اور سبب بول کر مسبب مراد لینا لغت میں مجازاً شائع ہے۔ اور اس دلیل سے کہ مملوک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے مجازی معنی پر لانا واجب ہے بخلاف اس مسئلہ کے جس سے صاحبین وشافعیؒ نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا۔ پھر جو بات ہم نے بیان کی اس کے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا۔ پس اس نے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیئے تو اس کا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا، یعنی یوں کہا جائے کہ اس نے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کاٹنا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کاٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالف ہے چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدوں ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہیں اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کاٹنا اسکا سبب نہیں اور رہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات وحکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہہ کر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں عمر میں اس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں تو بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں بدلیل مذکورۂ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمیں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مملوک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطے سے یعنی جب باپ کے واسطے سے لیا جائے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطہ کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہوگئی کہ اس کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ ملک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطے کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر الروایۃ میں آزاد نہ ہوگا اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ آزاد ہو جائے گا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ جس کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اس جنس سے نہیں جس کا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا۔ پس حکم کا تعلق اس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہ ہوا اور ہم اس کو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے ہیں یعنی باب المہر میں بیان کر چکے کہ غلطی میں ہر کچھ بیان کیا اور اختلاف میں دوسری طرف اختیار کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامته انت طالق او بائن او تخمري ونوى به العتق لم تعتق وقال الشافعي تعتق اذا نوى وكذا على هذا الخلاف سائر الفاظ الصريح والكناية على ما قال مشائخهم رحمهم الله له انه نوى ما يحتمله لفظه لان بين الملكين موافقة اذ كل واحد منهما ملك العين اما ملك اليمين فظاهر وكذا ملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان

التابید من شرطه والتاقیت مبطلاله وعمل اللفظین فی اسقاط ماهوحقه دهوالملك ولهذا یصح التعلیق فیه بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وهو کونه مکلفا ولهذا یصلح لفظة الفك والتحریر کنایة عن الطلاق فکذا عکسه ولنا انه نوی مالا یحتمله لفظه لان الاعتاق لغة اثبات القوة والطلاق رفع القید وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق یحیی فیقدر ولاکذلك المنکوحة فانها قادرة الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع فیظهر القوة ولاخفاء ان الاول اقوی ولان ملك الیمین فوق ملك النکاح فکان اسقاطه اقوی واللفظ یصلح مجازا عما هو دون حقیقته لاعما هو فوقه فلهذا امتنع فی المتنازع فیه وانساغ فی عکسه۔

اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالقہ یا بائنہ ہے یا تو اوڑھنی سے اپنا منہ ڈھک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد نہ ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہوجائے گی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صریح و کنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے ایسے معنی مراد لئے جن کو اس کا لفظ محتمل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتی کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح و کنایہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اس کا حق ساقط کردے یعنی ملک زائل کردے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح زائل ہوتا ہے۔ اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے عتق ہوجائے گا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے۔ رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنی نکلتے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر بھی طلاق کا کنایہ ہوجاتے ہیں تو اس کا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اس کے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طالقہ یا بائنہ اور اس کے کنایات سے ایسے معنی مراد لئے جن کو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لغت میں آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مملوک ہوگیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہوجاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہوکر قدرت و قوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اس کو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اس کی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اس کو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لئے مجاز ہوسکتا ہے نہ بڑھ کر کے لئے لہذا طلاق وغیرہ جس میں جھگڑا ہے اس کو اعتاق کے لئے نہیں مجاز کرسکتے اور اس کے برعکس یعنی اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذا قال لعبده انت مثل الحر لم یعتق لان المثل یستعمل للمشارکة فی بعض المعانی عرفا فوقع الشك فی الحریة۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں مثل کا لفظ بعض باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہوگیا ہے یعنی اس کا مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہوگیا تو شک پر آزاد نہ ہوگا اور شک اس وجہ سے ہوا

کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزوں کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہے لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو دو چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہو گی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف ان دونوں کا خط یکساں ہیں تو غالباً مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضروری نہ ہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ اس واسطے کہ نفی سے استثناء کرنا تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کلمہ شہادت میں ہے ف یعنی لا الہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اسی طرح یہ جبکہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو یہ معنی ہوئے کہ تو ضرور آزاد ہے پس ضرور آزاد ہو جائے گا۔ ولو قال راسک راس حر لا یعتق لانہ تشبیہ بحذف حرفہ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہے ف یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہو گا۔ ولو قال راسک راس حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لانہ اثبات الحریۃ فیہ اذ الراس یعبر بہ عن جمیع البدن۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہے ف یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا۔

فصل

ومن ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ وھذا اللفظ مروی عن النبی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ فھو حر واللفظ بعمومہ ینتظم کل قرابۃ مؤیدۃ بالمحرمیۃ ولادا او غیرہ۔

فصل:۔ جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جس کو اس کے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہے تو اس پر سے آزاد ہو جائے گا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے رواہ النسائی اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرابتی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہے تو وہ آزاد ہے۔ رواہ اصحاب السنن اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقے سے ہو ف ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اس کے برعکس ہو۔ والشافعی یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مرضات المالک ینفیہ القیاس او لا یقتضیہ والاخوۃ وما یضاھیھا نازلۃ عن قرابۃ الولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولھذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما روینا ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیعتق علیہ وھذا ھو المؤثر فی الاصل والولاد ملغی لانھا ھی التی یفترض وصلھا ویحرم قطعھا حتی وجبت النفقۃ وحرم النکاح ولا فرق بینما اذا کان المالک مسلما او کافرا فی دار الاسلام لعموم العلۃ والمکاتب اذا اشتری اخاہ ومن یجری مجراہ لا یکاتب علیہ لانہ لیس لہ ملک تام یقدرہ علی الاعتاق والافتراض عند القدرۃ بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیعتق تحقیقا لمقصود العقد وعن ابی حنیفۃؒ انہ یتکاتب علی الاخ ایضا وھو قولھما فلنا ان نمنع وعلی ھذا الاختلاف ما اذا ملک ابنۃ عمہ وھی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ما ثبت بالقرابۃ والصبی جعل اھلا لھذا العتق وکذا المجنون حتی عتق القریب علیھما عند الملک لانہ

تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ — اور امام شافعی رحمہ اللہ ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور غیر ولادت کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہے تو اس کو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہے اور اسی وجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اس کے ساتھ میں غیر ولادت کے قرابتی کتابت میں داخل نہیں ہوتے اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جس کی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور دراصل تاثیر اسی کو ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جس کا ملانا فرض ہے اور توڑنا حرام ہے حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دار الاسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرمہ کی علت عام ہے اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اس کے مانند چچا و ماموں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہ ہو جائے گا کیونکہ مکاتب کو پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اس کو آزاد کرنے پر قابو دے دے اور آزادی کا فرض ہونا اس وقت ہے کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مقاصد میں سے ایسے لوگوں کو آزادی بھی ہے جن کو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہاں بیع ممتنع ہے پس وہ آزاد ہو جائے گا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتب پر اس کا بھائی بھی مکاتب ہو جاتا ہے۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے تو ہم کو یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتب نہ ہو جانے کو منع کریں۔ یعنی امام شافعیؒ نے جو ممتنع بیان کیا ہے اس کو ہم نہ مانیں بلکہ وہ ممتنع نہیں ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی پھوپھی کی دختر کا مالک ہوا حالانکہ وہ اس کی رضاعی بہن ہے کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لئے طفل بھی لائق رکھا گیا ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے حتی کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہے تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال میں واجب ہوتا ہے ویسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائے گا۔ ومن اعتق عبدا لوجہ اللہ تعالیٰ او للشیطان او للصنم عتق لوجود رکن الاعتاق من اھلہ فی محلہ ووصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل العتق بعدمہ فی اللفظین الآخرین — اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا متحقق ہو جائے گا اور پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے تو شیطان یا بت کی صورت میں اس کا نہ ہونا کچھ مضر نہیں ہے اور اسی طرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اس کے اعتقاد کفر کی خرابی ہے لیکن غلام آزاد ہو جائے گا۔ وعتق المکرہ والسکران واقع لصدور الرکن من الاھل فی المحل کما فی الطلاق وقد بیناہ من قبل — جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے مجبور کیا گیا پس اس نے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم

اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ وان اضاف العتق الی ملک أو شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافۃ الی الملک ففیہ خلاف الشافعیؒ وقد بیناہ فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ماعرف فی موضعہ۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب میں اس غلام کا مالک ہوں تو یہ آزاد ہے) یا اس نے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور ہم اس کو کتاب الطلاق میں بیان کر چکے اور شرط پر معلق ہونا اس واسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اس میں تعلیق شرط جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرنا ہوتا ہے ان میں البتہ تعلیق نہیں جائز ہے چنانچہ اصول فقہ میں اپنے موقع پہ معلوم ہو چکا۔ واذا خرج عبد الحربی الینا مسلما عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ وھو مسلم ولا استرقاق علی المسلم ابتداءً اور جب کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں دار الاسلام میں چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور میں چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ عبد الرزاق وبہذا المعنی فی حدیث ابی داؤد والترمذی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں اپنے قابو میں کر لیا کہ وہ مسلمان ہے اور ابتدائے غلامی کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ وان اعتق حاملا عتق حملھا تبعا لہا انہ متصل بہا ولو اعتق الحمل خاصۃ عتق دونہا لانہ لا وجہ الی اعتاقہا مقصودا لعدم الاضافۃ الیہا ولا الیہ تبعا لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح بیعہ وہبتہ لان التسلیم نفسہ شرط فی الہبۃ والقدرۃ علیہ فی البیع ولم یوجد ذلک بالاضافۃ الی الجنین وشیٔ من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا

اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے تابع حمل بھی آزاد ہو گا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط حمل کو آزاد کیا تو صرف حمل ہی آزاد ہو گا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی نہ اصلی مقصود ہو کر اس واسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہے اور نہ تبعاً یعنی نہ حمل کے تابع ہو کر کیونکہ اس میں موضوع کا الٹا لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور آئندہ اس حمل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ میں خود اس کی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا بیع میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اس نے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے۔ اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے تھے یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا اور بیع میں سپردگی کی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا وجہ الی الزام المال علی الجنین لعدم الولایۃ علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق العتق نفس علی حدۃ واشتراط بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی ما مر فی الخلع وانما یعرف قیام الحمل وقت العتق اذا جاءت بہ لاقل من ستۃ اشہر منہ لانہ ادنی مدۃ الحمل — اور اگر باندی کے حمل کو کسی قدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے ولیکن مال نہیں واجب ہو گا اس واسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابو نہیں ہے اور اس کی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے معتق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ

خلع میں بیان ہو چکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہوتا جب ہی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حمل کی کمتر مدت یہی ہے۔ قال وولد الامۃ من مولاھا حرلانہ مخلوق من مائہ فیعتق علیہ ھذا ھوالاصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامۃ لمولاھا وولدھا من زوجھا مملوک سیدھا لترجح جانب الام باعتبار الحضانۃ اولا ستھلاک مائہ بمائھا والمنافاۃ متحققۃ والزوج قدرضی بہ بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضی بہ۔ قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اس واسطے کہ وہ مولی کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں ماں کی جانب کو غلبہ رہے گا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں مل کر مستہلک ہو گیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے۔ یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہئے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اس کے مولی کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دی گئی۔ اور شوہر اس پر راضی ہو چکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے برخلاف اس شخص کے جس کو دھوکا دیا گیا کہ اس کا بچہ مملوک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا۔ ف۔ یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ میں آزادہ ہوں مجھ سے نکاح کر لے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اس نے اس کو مع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اس کی مملوک نہ ہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو ولیکن اس کو قیمت دینا پڑے گی۔ وولد الحرۃ حر علی کل حال لان جانبھا راجح فیتبعھا فی وصف الحریۃ کما یتبعھا فی المملوکیۃ والمرقوقیۃ والتدبیر وامیۃ الولد والکتابۃ - اور آزاد عورت کا بچہ بہرحال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیت کے صفت میں اس کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر ماں سوائے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا ف۔ پس مملوکہ ورقیقہ کا بچہ تو اس کا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ وام ولد جب اپنے مولی کے مرنے پر آزاد ہوں تو ان کے ساتھ ان کی اولاد بھی آزاد ہو جائے گی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہوگی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائے گی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولی بعض عبدہ عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیۃ قیمتہ لمولاہ عند ابی حنیفۃؒ وقالا یعتق کلہ واصلہ ان الاعتاق یتجزی عندہ فیقتصر علی ما اعتق وعندھما لایتجزی وھو قول الشافعیؒ فاضافتہ الی البعض کاضافتہ الی الکل فلھذا یعتق کلہ لھم ان الاعتاق اثبات العتق وھو قوۃ حکمیۃ واثباتھا بازالۃ ضدھا وھو الرق الذی ھو ضعف حکمی وھما لایتجزیان فصار کالطلاق والعفو عن القصاص والاستیلاد ولابی حنیفۃؒ ان الاعتاق اثبات العتق بازالۃ الملک او ھو ازالۃ

الملک لان الملک حقہ والرق حق الشرع او حق العامۃ وحکم التصرف ما یدخل تحت ولایۃ المتصرف وھو ازالۃ حقہ لا حق غیرہ والاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافۃ والتعدی الی ما وراءہ ضرورۃ عدم التجزی والملک متجز کما فی البیع والھبۃ فیبقی علی الاصل وتجب السعایۃ لاحتباس مالیۃ البعض عند العبد والمستسعی بمنزلۃ المکاتب عندہ لان الاضافۃ الی البعض توجب ثبوت المالکیۃ فی کلہ وبقاء الملک فی بعضہ یمنعہ فعملنا بالدلیلین بانزالہ مکاتبا اذ ھو مالک یدا لا رقبۃ والسعایۃ کبدل الکتابۃ فلہ ان یستسعیہ ولہ خیار ان یعتقہ لان المکاتب قابل للاعتاق غیر انہ اذا عجز لا یرد الی الرق لانہ اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتابۃ المقصودۃ لانہ عقد یقال ویفسخ ولیس فی الطلاق والعفو عن القصاص حالۃ متوسطۃ فاثبتناہ فی الکل ترجیحا للمحرم والاستیلاد متجز عندہ حتی لو استولد نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ وفی القنۃ لما ضمن نصیب صاحبہ بالافساد ملکہ بالضمان فکمل الاستیلاد۔

اگر مولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسی قدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کر کے اپنے مولی کو دے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امامؒ کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جس قدر آزاد کیا اسی قدر تک رہے گا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اس کو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اس کی ضد ہے اس کو دور کر دے اور اس کی ضد رقیت ہے یعنی مملوکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہ ہوں گے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اسی قدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیت اور روایات اصل یہ ہے کہ تصرف اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اس کی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ تجاوز کرنا اسی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہے گا۔ یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا اس واسطے ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کی جائے اور جس غلام پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولی کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس ہم نے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اس واسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور اپنی ذات کا مالک نہیں ہے اور اس کی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولی کو یہ اختیار رہا کہ

اس سے کمائی کرا کر باقی قیمت وصول کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اس کو آزاد کردے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کو آزاد کردے صرف مکاتب سے اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر ادائے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جس کا ایک جزو آزاد ہو کر اس پر کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں ہے تو فسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرار داد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اس کا اقالہ بھی ہوسکتا ہے اور فسخ بھی ہوسکتا ہے یعنی اگر غلام مکاتب کیا تو اس سے یہ قرار داد ہے جب تو اس قدر مال فلاں قسط پر ادا کردے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل فسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائے گا اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے، رہا طلاق و عفو قصاص تو اس میں کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہم نے طلاق کو یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی مدبرہ باندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہے گا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہوا تو جب اس نے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دے دیا کہ اس کی ملک فاسد کردی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا مالک ہو گیا تو استیلاد پورا ہو گیا ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اس کے بچہ پیدا ہوا اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو آدھی باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ لیکن اس نے خالد کے حصہ میں خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتی کہ اس کی فروخت نہیں جائز ہے لہذا زید پر واجب ہوگا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دے کر وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلاد کرے تو وہ پوری ام ولد ہو جاتی ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جس نے اس کے بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہے گا اور باقی حصہ مدبرہ رہے گا کیونکہ وہ خریدا نہیں جاسکتا تو لامحالہ جہاں تک اس کا حصہ ہے اسی قدر ام ولد ہوئی۔

پس معلوم ہوا کہ استیلاد کے ٹکڑے ہوسکتے ہیں ہاں طلاق و عفو قصاص میں البتہ نہیں ہوسکتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی و مملوکیت کے درمیان میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے۔ ایسی حالت جب طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جس نے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہم نے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ جس چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اٹھا لیا جائے اور اس کو حرام ٹھہرایا جائے کہ اس میں بچاؤ زیادہ ہے۔ لہٰذا طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہم نے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو طلاق دینا ہوتا ہے۔ م۔ واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدھما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشریکہ بالخیار ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکہ قیمۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق وان اعتق او استسعی فالولاء بینھما وان کان المعتق معسرا فالشریک بالخیار ان شاء اعتق وان شاء استسعی العبد والولاء بینھما فی الوجھین وھذا

عند ابی حنیفةؒ وقالا لیس له الا الضمان مع الیسار والسعایة مع الاعسار ولا یرجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق ۔۔۔ اگر ایک غلام دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو اس کا حصہ آزاد ہوجائے گا۔ پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کردے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کرا کے وصول کرلے پھر اگر آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کرلے گا اور اس غلام کی ولاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کردیا یا غلام سے کمائی کرا کے وصول کرلی تو اس کی ولاء ان دونوں میں مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کردے اور چاہے غلام سے کمائی کرالے اور ان دونوں صورتوں میں اس کی ولاء ان دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہے کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لے۔ لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو غلام سے کمائی کرالے اور ولاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی۔ وهذه المسألة تبتني على حرفين احدهما تجزي الاعتاق وعدمه على ما بيناه والثاني ان يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عليه السلام في الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى في حصة الآخر قسم والقسمة تنافي الشركة وله انه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر موسرا كان او معسرا لما قلنا فكذا ههنا الا ان العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغناء لان به يعتدل النظر من الجانبين لتحقيق ما قصده المعتق من القربة وايصال بدل حق الساكت اليه ثم التخريج على قولهما ظاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن على العبد لعدم السعاية في حالة اليسار والولاء للمعتق لان العتق كله من جهته لعدم التجزي واما التخريج على قوله فخيار الاعتاق لقيام ملكه في الباقي اذ الاعتاق يتجزى عنده والتضمين لان المعتق جان عليه بافساد نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك مما سوى الاعتاق وتوابعه والاستسعاء لما بينا ويرجع المعتق بما ضمن على العبد لانه قام مقام الساكت باداء الضمان وقد كان له ذلك بالاستسعاء فكذلك للمعتق ولانه ملكه باداء الضمان ضمنا فيصير كان الكل له وقد اعتق بعضه فله ان يعتق الباقي او يستسعى ان شاء والولاء للمعتق في هذا الوجه لان العتق كله من جهته حيث ملكه باداء الضمان وفي حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملكه وان شاء استسعى لما بيناه والولاء له في الوجهين لان العتق من جهته ولا يرجع المستسعى على المعتق بما ادى باجماع بيننا لانه يسعى لفكاك رقبته ولا يقضي دينا على المعتق اذ لا شئ عليه لعسرته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر لانه يسعى في رقبته قد فكت او يقضي دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه وقول الشافعيؒ في الموسر كقولهما وقال في المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه الى تضمين الشريك لاعساره ولا الى السعاية لان العبد ليس بجان ولا راض به ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالساكت فتعين ما عينا، قلنا الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل يبتني على احتباس المالية فلا يصار الى الجمع بين القوة الموجبة للمالكية والضعف السالب لها في شخص واحد ۔۔۔ یہ مسئلہ باریک دو اصلوں پر مبنی ہے اول یہ کہ

اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہیں ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس کی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے۔ اور صاحبین کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کرے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تونگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ الستۃ فی الصحاح۔ اس حدیث میں آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ منافی شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تونگر ہو تو صرف ضامن ہے اور غلام پر کمائی نہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کرالے جیسے مثلاً ہوا کسی آدمی کا کپڑا اڑا لے گئی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے میں ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چڑھ گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اس کا رنگ رک گیا ہے تو اس کو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ غلام بالکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمائی کرا کر وصول کرے پھر خوشحالی سے یہاں مراد یہ ہے کہ اس کو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال پر ہے کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اس کو حاصل ہو جائے گا اور اس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائے گا۔ پھر اس مسئلہ میں دونوں اصلوں کی بنا پر جو حکم نکالا گیا ہے اس کا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کئے اس سے ان کا حکم نکلنا ظاہر ہے۔ پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اس نے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں تھی اور رہا یہ کہ ولاء اس کی آزاد کرنے والے کے لئے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا سو وہ اس طرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اس کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اس کے حصہ پر ظلم کیا کہ اس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سوائے آزاد کرنے واسطے کے توابع یعنی مدبر یا مکاتب کرنے یا اس سے کمائی کرا لینے کے اس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا ہبہ وغیرہ کر سکے چنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا۔ اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کرالے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمناً مالک ہو گیا اگرچہ وہ صریحی ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ویسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کرا کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاء ملے گی کیونکہ پورا غلام آزاد

کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اس وقت کہ
آزاد کرنے والا خوشحال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کردے
کیونکہ اس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کرالے کیونکہ اس کی ملکیت غلام کے پاس رکی ہے۔ اور دونوں
صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی ولاء ملے گی۔ کیونکہ آزاد ہونا اسی کی طرف سے ہے اور درصورتیکہ شریک نے
غلام سے کمائی کرائی ہے غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین
کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے
پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اس کی تنگدستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن ہو
اور راہن نے اس کو آزاد کر دیا حالانکہ مرتہن کا روپیہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کما کر مرتہن کو دے کر
راہن سے واپس لے گا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اس کی گردن چھوٹ گئی تھی یا
اس نے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا لہذا راہن سے واپس لے گا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال شریک نے
اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے
کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اس کے ملک پر رہے گا چاہے اس کو فروخت کرے اور چاہے اس کو ہبہ کرے یعنی پوری
ملکیت قائم رہے گی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار
ہے کہ غلام سے کمائی کراوے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا ورنہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اس کی بھی کوئی صورت
نہیں کہ کل آزاد قرار پاوے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا ضرر ہے تو جو کچھ ہم نے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک
اپنے حصہ کا مالک ہے حتی کہ بیع و ہبہ کر سکتا ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ
موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہے کہ
شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہے تو جب کمائی کرانا ممکن ہوا تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں جمع ہوں گی
یعنی آزاد جز کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے قوت نہ ہونا ہے نہ یہ جیسے شافعی
کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر قرضدار ہے۔ قال ولو شهد كل واحد من الشريكين على
صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كانا او معسرين عند ابي حنيفةؒ وكذا اذا كان احدهما
موسرا والآخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق
فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه
او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا
يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول
عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ ان كانا
موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرأ من سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع
السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة من السعاية قد ثبتت لاقراره على نفسه وان
كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان
احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي

علیہ السعایۃ ولا یتبرأ عنہ ولا یسعی للمعسر منہما لانہ یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ فیکون مبرئا للعبد عن السعایۃ والولاء موقوف فی جمیع ذلک عندہما لان کل واحد منہما یحیلہ علی صاحبہ وھو تبرأ عنہ فیبقی موقوفا الی ان یتفقا علی احدھما —

قدوری نے فرمایا کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اس نے غلام کو آزاد کیا ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اس کے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابوحنیفہ کا قول ہے اب اس پر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنا دے۔ پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہ ہو۔ لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائے گا تو اس کو منع کیا جائے گا کہ غلام کو رقیق نہ بنا دے بلکہ اس سے کمائی کرا لے کیونکہ ہم کو یہ یقین ہے کہ اس کو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ بہر حال یہ غلام اس کا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے کمائی کرا سکتا ہے اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہ ہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں سے ایک ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرانا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام کے نزدیک اس امر سے نہیں روکتی کہ غلام سے سعایت کرا دے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے بلکہ وہ الٹا مدعی ہے تو دوسری بات رہ گئی یعنی یہی اختیار رہا کہ غلام سے کمائی کرا لے اور اس کی ولاء دونوں شریکوں کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جس کی ولاء اسی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اس کی ولاء میری ہے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا قول یہ ہے کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہے بوجہ اس کے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اس کا دعوی اپنے شریک پر اس وجہ سے ثابت نہ ہوا کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر دونوں شریک تنگدست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہے خواہ جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہے اور اگر دونوں میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدست ہونے کا دعوی نہیں کرتا ہے بلکہ غلام پر کمائی کا دعوی کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہ ہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نہ کرے گا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگدست نے غلام کو کمائی سے بری کر دیا۔ اور اس غلام کی ولاء صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اس کے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اس کی ولاء متوقف رہے گی۔ یہاں تک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں تو ولاء اسی کی ہو جائے گی کیونکہ ولاء ان دونوں سے باہر نہیں ہے ولو قال احد الشریکین ان لم یدخل فلان ھذہ الدار غدا فھو حر وقال الآخر ان

دخل فهو حر فمضى الغد ولا يدرى دخل ام لا عتق النصف وسعى لهما في النصف وهذا عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ
وقال محمدؒ يسعى في جميع قيمته لان المقضى عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول
فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم فانه لا يقضى بشئ للجهالة كذا هذا ولهما انا تيقنا بسقوط
نصف السعاية لان احدهما حانث بيقين ومع التيقن بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة ترتفع بالشيوع
والتوزيع كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه ومات قبل التذكر او البيان ويتاتى التفريع على ان
اليسار هل يمنع السعاية اولا يمنعها على الاختلاف الذى سبق — اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایک
نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں مثلاً زید داخل نہ ہوا تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس
گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گزر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا
نہیں تو آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کے لئے کمائی کرے گا اور یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا
قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کرے گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کی سعایت ساقط
ہے تو یہ معلوم نہیں کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص معلوم ہی نہ ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے
سے کہا کہ تیرے ہزار درہم ہم میں سے ایک شخص پر ہیں تو مجہول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس ایسا ہی یہاں ہے۔ اور
شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا پڑ گیا اور آدھی
سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکر یہ حکم دیا جائے گا کہ پوری کمائی واجب ہے اور مجہول ہونا اس طرح دور ہو جاتا
ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ ان میں کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قسم میں زید اس مکان میں آیا ہوگا یا نہ آیا ہوگا تو
بہرحال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونوں پر پھیلانے سے جہالت دور ہو گئی جیسے کسی نے
اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ معین یا غیر معین کر کے آزاد کیا لیکن جس کو معین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے
پہلے مر گیا تو اسی بنا پر یہ حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سعی کرے پھر مسئلہ میں تفریع کرنا اس بنا پر ہوگا
کہ دونوں میں سے جو شخص تونگر ہو تو کیا غلام کی سعایت ممتنع ہوگی یا نہ ہوگی اور وہی اختلاف ہے جو سابق میں بیان ہوا ہے
یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ ولو حلفا على عبدين كل واحد منهما
لاحدهما لم يعتق واحد منهما لان المقضى عليه بالعتق مجهول وكذلك المقضى له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء
وفى العبد الواحد المقضى به معلوم فغلب المعلوم المجهول — اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک
نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر
کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ
دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہوا ہے
وہ مجہول ہے اور اسی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ بھی مجہول ہے تو یہاں جہالت بہت بڑھ گئی۔ پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے
اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہٰذا معلوم کو مجہول پر غالب کر کے
قاضی حکم دے دیتا ہے۔ واذا اشترى الرجلان ابن احدهما عتق نصيب الاب لانه ملك شقص قريبه وشراؤه
اعتاق على ما مر ولا ضمان عليه علم الآخر انه ابن شريكه او لم يعلم وكذا اذا ورثاه والشريك بالخيار ان شاء اعتق نصيبه
وان شاء استسعى العبد وهذا عند ابي حنيفةؒ وقال في القريب يضمن قيمة الاب نصف قيمته ان كان موسرا وان كان معسرا سعى

الابن فی نصف قیمتہ لشریک ابیہ — اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے مل کر اپنا بیٹا خریدکیا تو باپ کا حصہ آزاد ہوگیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا جیسا کہ پہلے گزرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسی طرح اگر دونوں نے یہ چھوکرہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کردے اور چاہے چھوکرہ سے کمائی کرا کے اپنی قیمت لے لے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لئے ضامن ہوگا اور اگر تنگدست ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اس کو کمائی کرکے ادا کرے۔ وعلی ھذا الخلاف اذا ملکاہ بھبۃ او صدقۃ او وصیۃ وعلی ھذا اذا اشتراہ رجلان واحدھما قد حلف بعتقہ ان اشتری نصفہ - اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا خریدوں تو آزاد ہے۔ لھما انہ ابطل نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبین فاعتق احدھما نصیبہ ولہ انہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارکہ فیما ھو علۃ العتق وھو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بہ عن عھدۃ الکفارۃ عندنا وھذا ضمان افساد فی ظاھر قولھما حتی یختلف بالیسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ وھو ظاھر الروایۃ عنہ لان الحکم یدار علی السبب کما اذا قال لغیرہ کل ھذا الطعام وھو مملوک لہ ولا یعلم الآمر بملکہ - اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کرکے اپنے ساجھے کا حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہوگئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کردے اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہوگیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اس کا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دے دے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتی کہ اگر اس پر کفارہ کا بردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائے گا اور صاحبینؒ کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتی کہ خوشحالی و تنگدستی میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہوگیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام کھالے حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اسی کی ملک میں تھا تو تاوان لازم نہ ہوگا اگرچہ اس کو علم نہ تھا کما فی العینی ۔ وان بدأ الاجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الآخر وھو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب لانہ ما رضی بافساد نصیبہ وان شاء استسعی الابن فی نصف قیمتہ لاحتباس مالیتہ عندہ وھذا عند ابی حنیفہؒ لان یسار المعتق لا یمنع السعایۃ عندہ وقالا لا خیار لہ یضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار المعتق یمنع السعایۃ عندھما — اور اگر پہلے اجنبی نے یہ چھوکرہ آدھا خریدا پھر چھوکرہ کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اس کا باپ خوشحال ہے تو اجنبی کو اختیار ہے چاہے باپ سے تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اس کی نصف قیمت کمائی کرا کے وصول کرے کیونکہ بیٹے کے پاس اس کی مالیت رکی ہوئی ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کیونکہ امام کے

نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی کرنا ممتنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرانے کا اختیار نہیں ہے بلکہ باپ اس کی نصف قیمت تاوان بھرے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر سعایت واجب ہو۔ ومن اشترى نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة وقالا يضمن اذا كان موسرا ومعناه اشترى نصفه ممن يملك كله فلا يضمن لبائعه شيئا عنده والوجه قد ذكرناه —

اور جامع صغیر میں ہے کہ جس نے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اس کے پورے بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابوحنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوگا اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر اس میں دو شخص شریک ہوں اور باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لئے ضامن ہوگا۔ واذا كان العبد بين ثلثة نفر فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساكت ان يضمن المدبر ثلث قيمته قنا ولا يضمن المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمنه الثلث الذي ضمن وهذا عند ابي حنيفة وقالا العبد كله للذي دبره اول مرة ويضمن ثلثي قيمته لشريكه موسرا كان او معسرا اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اس کو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہے پھر دوسرے نے اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہے پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ مدبر کرنیوالے سے اسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنیوالے سے کچھ تاوان نہیں لے گا۔ اور مدبر کرنیوالے کو یہ اختیار ہے کہ آزاد کرنیوالے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو تاوان دی ہے وہ آزاد کرنیوالے سے نہیں لے سکتا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسی شخص کا ہے جسنے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنی اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہے اور مدبر کرنیوالا اس کی دو تہائی قیمت اپنے دونوں شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو۔ واصل هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة خلافا لهما كالاعتاق لانه شعبة من شعبه فيكون معتبرا به ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الآخرين فلكل واحد منهما ان يدبر نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن المدبر او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسد بافساد شريكه حيث سد عليه طرق الانتفاع به بيعا وهبة على ما مر فاذا اختار احدهما العتق تعين حقه فيه وسقط اختياره غيره فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق هذا المعتق غير ان له ان يضمن المدبر ليكون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا وامكن ذلك في التدبير لكونه قابلا للنقل من ملك الى ملك وقت التدبير ولا يمكن ذلك في الاعتاق لانه عند ذلك مكاتب او حر على اختلاف الاصلين ولا بد من رضاء المكاتب بفسخه حتى يقبل الانتقال فلهذا يضمن المدبر ثم للمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا لانه افسد عليه نصيبه مدبرا والضمان يتقدر بقيمة المتلف وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا على ما قالوا ولا يضمنه قيمة ما ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والولاء بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار واذا لم يكن التدبير متجزيا عندهما صار كله مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب شريكيه لما بينا فيضمنه ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جناية والولاء كله للمدبر وهذا ظاهر —

اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے۔ تو آزاد کرنے پر اس کا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہے گا اور مدبر کرنے والے نے دوسروں کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کریں یا آزاد کریں یا مکاتب کریں یا مدبر کرنے والے سے تاوان لیں یا غلام سے کمائی کرالیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی ملک میں باقی ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہبہ کے طور پر فائدہ اٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہو چکا۔ پھر جب دونوں میں سے ایک نے اختیار یہ کیا کہ اس کو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اس کا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اس کے ساقط ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اس کو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے۔ اوّل تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اس کو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اس واسطے کہ تاوان میں اصل یہی ہے کہ عوض ہو حتی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابوحنیفہ کی اصل پر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اس کی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شریک خاموش اس سے تاوان لے لیگا۔ پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور ضمان کا اندازہ اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اس کو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ خاموش کو تاوان دے کر اس کے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر اصل حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہ ہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اس کا تاوان وصول کرے لہٰذا اس حصہ کا تاوان نہیں لے سکتا اور اس حالت میں غلام کی ولاء آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگی یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر اسی انداز سے واقع ہوا ہے اور رہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا ان کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پورا غلام اس کا مدبر ہو گیا اور اس نے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو ان کے واسطے ضامن ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہ ہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہے تو استیلاد کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے دو شریکوں میں ایک نے مشترک باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی۔ بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور رہی ولاء تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔ واذا کانت جاریۃ بین رجلین زعم احدھا انھا ام ولد لصاحبہ

وانکر ذلک الآخر فہی موقوفة یوما ویوما تخدم للمنکر عند ابی حنیفةؒ وقالا ان شاء المنکر استسعی الجاریة فی نصف قیمتہا ثم تکون حرة لا سبیل علیہا لہما انہ لما لم یصدقہ صاحبہ انقلب اقرار المقر علیہ کانہ استولدہا فصار کما اذا اقر المشتری علی البائع انہ اعتق المبیع قبل البیع یجعل کانہ اعتق کذا ھذا فیمتنع الخدمة ونصیب المنکر علی ملکہ فی الحکم فیخرج الی الاعتاق بالسعایة کام ولد النصرانی اذا اسلمت ولابی حنیفةؒ ان المقر لو صدق کانت الخدمة کلہا للمنکر ولو کذب کان لہ نصف الخدمة فیثبت ما ھو المتیقن بہ وھو النصف ولا خدمة للشریک ولا سعایة ولا استسعاء لانہ یتبرأ عن جمیع ذلک بدعوی الاستیلاد والضمان والاقرار بامومیة الولد یتضمن الاقرار بالنسب وھذا امر لازم لا یرتد بالرد فلا یمکن ان یجعل المقر کالمستولد — اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو ان میں سے ایک نے دعوی کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہے اور دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ چاہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کرا کے وصول کرے پھر وہ آزاد ہوگی اسپر کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اسکے اوپر آ گیا گویا خود اسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہے تو ایسی صورت ہوگئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیچنے سے پہلے اس مبیع کو آزاد کر دیا ہے۔ پس یہی حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا تو ایسا ہی حکم یہاں ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا ممنوع ہے اور منکر کا حصہ حکم ظاہر میں اسکی ملکیت پر باقی ہے۔ پس آزاد ہونے کے واسطے یہی ہوگا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی یعنی نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم ہوجائیگا کہ مزدوری کر کے دام اداکرکے آزاد ہوجائے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہوجاتی اور جب اسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر کے واسطے صرف آدھی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے وہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک مقر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اس نے شریک کے ام ولد ہوجانے اور شریک پر اپنا تاوان واجب ہونے کا دعوی کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچے کے نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوسکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان کانت ام ولد بینہما فاعتقہا احدہما وھو موسر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفةؒ وقالا یضمن نصف قیمتہا —

اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک ہو بایں طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا جس کا دونوں شریکوں نے باہم دعوی کیا حتی کہ دونوں سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہوگئی۔ پھر ایک نے اس کو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاوان نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی نصف قیمت کا تاوان دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی۔ لان مالیة ام الولد غیر متقومة عندہ ومتقومة عندھما وعلی ھذا الاصل تبتنی عدة من المسائل اوردناھا فی کفایة المنتہی وجہ قولہما انہا منتفع بہا وطیا واجارة واستخداما وھذا ھو دلالة التقوم وبامتناع بیعہا لا یسقط تقومہا کما فی المدبر الا تری ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیہا السعایة وھذا آیة التقوم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا قنة علی ما قالوا لفوات منفعة البیع والسعایة بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البیع اما السعایة والاستخدام فباقیان ولابی حنیفةؒ ان التقوم بالاحراز وھی محرزة للنسب وللتمول والاحراز للتقوم تبع وھذا لا تسعی لغریم ولا لوارث بخلاف المدبر وھذا لان السبب فیہا متحقق فی الحال وھو الجزئیة الثابتة —

بواسطۃ الولد علی ما عرف فی حرمۃ المصاہرۃ الا انہ لم یظہر عملہ فی حق الملک ضرورۃ الانتفاع فعمل السبب فی اسقاط التقوم وفی المدبر ینعقد السبب بعد الموت وامتناع البیع فیہ لتحقق مقصودہ فافترقا وفی ام ولد النصرانی قضینا بکتابتہا علیہ دفعا للضرر من الجانبین وبدل الکتابۃ لا یفتقر وجوبہ الی التقوم — اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور وطی و اجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اس کی فروخت ممتنع ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہو جاتا ہے جیسے مدبر میں ہوتا ہے یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو اس پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرانا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو بالعارض کے لئے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور بالعارض کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور بالعارض کے لئے اس کو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اس وجہ سے مولی کی موت کے بعد وہ کسی قرض خواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے بخلاف مدبر کے پس مدبر و ام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے ذریعہ سے اس کے اور مولی کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گزر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولی کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہٰذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ موت کے بعد پیدا ہوگا۔ اور مدبر کو ابھی بیچنا اس وجہ سے منع ہے تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ نصرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی۔ یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے — ومن کان لہ ثلثۃ اعبد دخل علیہ اثنان فقال احدکما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدکما حر ثم مات ولم یبین عتق من الذی اعید علیہ القول ثلثۃ ارباعہ ونصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد کذلک الا فی العبد الاخیر فانہ یعتق ربعہ —

اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے یعنی کسی کو معین نہ کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آ گیا۔ پھر مولی نے ان دونوں سے کہا کہ

تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر مولیٰ کا انتقال ہوگیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جس پر مولیٰ کا قول دوبارہ ہوگیا تھا اس کا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ کا بھی سب یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھائی آزاد ہوگا ف۔ اگر مولیٰ زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے مجمل قول کو بیان کرے۔ پس اگر اس نے اول کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو باہر چلا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہوگیا۔ پھر حکم دیا جائے گا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جس کو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اس نے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ مراد تھا تو یہ آزاد ہوگیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہوگیا۔ اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہوگئی کیونکہ جو حاضر رہا ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مولیٰ نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہوگیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائے گا۔ پس جس کو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور اگر مولیٰ مرگیا تو حکم مذکورہ کتاب ہے۔ ع۔ اما الخارج فلان الایجاب الاول دائر بینہ وبین الثابت وھو الذی اعید علیہ القول فاوجب عتق رقبۃ بینھما لاستوائھما فیصیب کلا منھما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب الثانی ربعا آخر لان الثانی دائر بینہ وبین الداخل فیتنصف بینھما غیر ان الثابت استحق نصف الحریۃ بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقی فیکون لہ الربع فتمت لہ ثلثۃ الارباع ولانہ لو ارید ھو بالثانی یعتق نصفہ ولو ارید بہ الداخل لا یعتق ھذا النصف فیتنصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمد یقول لما کان الایجاب الثانی بینہ وبین الثابت وقد اصاب الثابت منہ الربع فکذلک یصیب الداخل وھما یقولان انہ دائر بینھما وقضیتہ التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف۔ واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہے پس اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف پہنچا یعنی نکلنے والے میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہوا اور جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہو کر آدھی پاوے گا لیکن صرف اس کو چوتھائی ملا اس واسطے کہ حاضر میں سے آدھا جو پہلے کلام سے آزاد ہوگیا تو دوسرا آدھا اس کے دونوں ٹکڑوں پر پھیلا تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ لغو ہوگیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اس کو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم مل کر اس کا پون آزاد ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا بھی آزاد نہ ہوگا۔ پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ٹھہرایا گیا پس دوسرے کلام سے چوتھائی اور پہلے کلام سے آدھا مل کر پون آزاد ہوا رہا تیسرا غلام تو امام محمدؒ کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک بندہ آزاد ہوا اس کے اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اس میں حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسی قدر ملے گا پس تیسرے میں سے چہارم آزاد ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ وہ بندہ بیشک ان دونوں میں دونوں میں دائر ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا پہنچا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اتر کر چہارم اس واسطے رہ گئی کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہے جیسا کہ ہم

ذکر کر چکے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی ف۔ اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں۔ ان میں سے للّو و بدھو اس کے پاس آئے اس نے کہا کہ تم دونوں سے ایک آزاد ہے پھر للّو نکل گیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر کلّو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو آدھا کلّو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہٰذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا۔ قال فان کان القول منه فی المرض قسم الثلث علی هذا وشرح ذلك ان یجمع بین سهام العتق وهی سبعة علی قولهما لانا نجعل كل رقبة على اربعة لحاجتنا الى ثلثة الارباع فنقول العتق من الثابت ثلثة اسهم ومن الآخرين من كل واحد منهما سهمان فيبلغ سهام العتق سبعة والعتق فی مرض الموت وصية ومحل نفاذها الثلث فلا بد ان يجعل سهام الورثة ضعف ذلك فيجعل كل رقبة على سبعة وجميع المال احد وعشرون فيعتق من الثابت ثلثة ويسعى فی اربعة ويعتق من الباقين من كل واحد منهما سهمان ويسعى فی خمسة فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمدؒ يجعل كل رقبة على ستة لانه يعتق من الداخل عنده سهم فنقصت سهام العتق بسهم وصار جميع المال ثمانية عشر والباقی التخريج ما مر۔ پھر امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولی کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مولی مرض الموت کا بیمار تھا یعنی آخر اسی مرض میں مر گیا تو صرف مولی کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا یعنی فرض کرو کہ مولی کا تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دونوں میں سے نصف نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا۔ شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شیخین کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کئے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہم نے ہر رقبہ کے چار حصہ کئے کیونکہ ہم کو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہوں گے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو دو حصہ آزاد ہوں گے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا یعنی وصیت ہوتا ہے گویا مولی نے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی۔ اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لامحالہ وارثوں کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کئے گئے اور پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائیں گے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے واسطے کمائی کر کے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہوں گے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں کے لئے کمائی کرے گا۔ اور جب تو غور کر کے ان کو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائے گی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصہ ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ وارثوں کے ہوں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر رقبہ کے صرف چھ حصے کئے جائیں گے کیونکہ تیسرے غلام سے ان کے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ ولو كان هذا فی الطلاق وهن غير مدخولات ومات الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلثة اثمانه ومن مهر الداخلة ثمنه ۔۔۔

اور اگر اس نے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہیں اور شوہر قبل بیان کے مر گیا تو باہر جانے

مال کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصوں میں کے تین حصے، اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا۔ ف۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہوجاتا ہے جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے دو آئیں اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں ایک طالقہ ہے پھر ایک وہاں موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آگئی پھر شوہر نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر بیان سے پہلے مرگیا تو ہر ایک کے مہر میں سے جس قدر ساقط ہوا اس کا حکم کتاب میں خود ذکر کیا ہے۔

قیل هذا قول محمد خاصة وعندهما یسقط ربعه وقیل هو قولهما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام تفریعاتها فی الزیادات ۔ کہا گیا کہ یہ قول خاص کر امام محمد کا ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عورت، آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم بیان کرچکے ہیں اور زیادات میں اس مسئلہ کی پوری تفریعات مذکور ہیں۔ ف۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کرچکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولی نے کلام کیا ہے اس کو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر کی جانب پھیرتا یا جو باہر گیا اس کی جانب پھیرتا پھر جس وقت تک مولی کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونوں میں سے ہر ایک غلام ایک راہ سے غلام ہے اور ایک راہ سے آزاد ہے تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہے لیکن اس میں سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملے گا اور یہی طلاق کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہے کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہے تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہوجائے گی اور دوسرا کلام لغو ہوجائے گا۔ پس اس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا۔ پس چہارم مہر ساقط ہوجائے گا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہے تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ پڑے گا۔ م۔ ومن قال لعبدیه احدکما حر فباع احدهما او مات او قال له انت حر بعد موتی عتق الآخر لانه لم یبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جهته بالبیع وللعتق من کل وجه بالتدبیر فتعین له الآخر ولانه بالبیع قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر ابقاء الانتفاع الی موته والمقصودان ینافیان العتق الملتزم فتعین له الآخر دلالة وکذا اذا استولد احدیهما للمعنی الذی بیناه ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقدین لاطلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع ملحق به فی المحفوظ عن ابی یوسفؒ والهبة والتسلیم والصدقة والتسلیم بمنزلة البیع لانه تملیک ۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مرگیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے تو دوسرا غلام آزاد قرار پاوے گا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیع کی وجہ سے اس کی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا مدبر ہوجانے کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہوگیا اور اس دلیل سے کہ مولی نے جس کو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اس آزادی سے مخالف ہیں جو اس نے اپنے اوپر لازم کی تھیں یعنی بدوں غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو دلیل مل گئی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہے اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیاں ہوں اور اس نے ایک کو اپنے تصرف میں لاکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو لے گی بوجہ

انھیں دونوں دلیلوں مذکورۂ بالا کے۔ پھر بیع صحیح اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں ہے خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جائز ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ عام الطلاق سب صورتوں کو شامل ہے اور بات اس کے اندر وہی ہے جو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہیں جو اوپر ذکر فرمائی ہیں۔ پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے نخاس میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا ہبہ کر کے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دے کر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے ف ۔ یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اس کو آزاد نہیں کیا تو لامحالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہے۔ وکذلک لو قال لامرأتیہ احدٰکما طالق ثم ماتت احدٰہما لما قلنا وکذا لو وطی احدٰہما لما تبین ۔ اور اسیطرح اگر شوہر نے دو بیبیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ان دونوں میں سے ایک مرگئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اسیطرح اگر اسنے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے ولو قال لامتیہ احدٰکما حرۃ ثم جامع احدٰہما لم یعتق الاخری عند ابی حنیفۃؒ وقال یعتق لان الوطی لا یحل الا فی الملک واحدٰہما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت الاخری لزواله بالعتق کما فی الطلاق وله ان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معینۃ فکان وطیہا حلالا فلا یجعل بیانا ولہذا حل وطیہما علی مذہبہ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقه به او یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تقبله والوطی یصادف المعینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی یدل علی استبقاء الملک فی الموطوءۃ صیانۃ للولد اما الامۃ فالمقصود من وطیہا قضاء الشہوۃ دون الولد فلا یدل علی الاستبقاء ۔

اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ وطی حلال نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اس نے وطی کرلی اس میں اپنی ملک باقی رکھی۔

تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہوگی کیونکہ عتق سے اس کی ملک زائل ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی اس میں ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اس کی وطی حلال تھی۔ پس ایسا کرنا اس کے قول مبہم کا بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا (پھر اگر پوچھا جائے کہ مولیٰ کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام مہمل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکر حلال ہوئی تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جاوے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تھا ایسا حکم جس کو نکرہ قبول کرتا ہو اس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصد یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے جس باندی سے وطی کی اس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور رہا بغیر اس کے باندی سے وطی کرنا تو اس کا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری

ہو جائے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی وطی کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس سے ملک باقی رکھی۔ ومن
قال لامته ان کان اول ولد تلدینه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا تدری ايهما ولد اولا عتق نصف
الام ونصف الجارية والغلام عبد لان کل واحدة منهما تعتق فی حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط
والجارية لکونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق فی حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق نصف
کل واحدة منهما وتسعی فی النصف اما الغلام يرق فی الحالين فلهذا يکون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو المولود
اولا وانکر المولی والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانکاره شرط العتق فان حلف لم يعتق واحد منهم
وان نکل عتقت الام والجارية لان دعوی الام حرية الصغيرة معتبرة لکونها نفعا محضا فاعتبر النکول فی حق
حريتهما فعتقتا ولو کانت الجارية کبيرة ولم تدع شيئا والمسألة بحالها عتقت الام بنکول المولی خاصة
دون الجارية لان دعوی الام غير معتبرة فی حق الجارية الکبيرة وصحة النکول تبتنی علی الدعوی فلم
يظهر فی حق الجارية ولو کانت الجارية الکبيرة هی المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساکتة يثبت عتق الجارية بنکول
المولی دون الام لما قلنا والتحليف علی العلم فيما ذکرنا لانه استحلاف علی فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذکرنا من
الوجوه فی کفاية المنتهی - اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پھر وہ ایک
لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا
غلام ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جب کہ وہ باندی
پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جس وقت لڑکی جنی آزاد تھی
اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں مملوک ٹھہرتی ہیں یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی
گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کمائی کریں رہا لڑکا وہ
دونوں صورتوں میں رقیق رہے لہذا غلام رہے گا اور اگر باندی نے یہ دعویٰ کیا کہ پہلے لڑکا ہی پیدا ہوا اور مولیٰ نے اس
سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول قبول ہوگا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار
کیا مگر اس سے قسم لی جائے گی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا اور اگر قسم سے انکار کرے گا تو ماں
اور لڑکی آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائے گا
کیونکہ یہ محض نفع ہے تو مولیٰ کا قسم سے انکار کرنا ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہو جائیں
گی اور اگر یہ لڑکی بالغہ ہو اور اس نے اپنی آزادی کا کچھ دعویٰ نہ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہے یعنی باندی نے پہلے
لڑکا پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولیٰ کے انکار قسم سے فقط ماں آزاد
ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرایا
جاتا ہے کہ بربنائے دعویٰ ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعویٰ نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر بھی نہ ہوگا اور اگر
لڑکی بالغہ خود ہی دعویٰ کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی ماں خاموش ہے تو مولیٰ کے انکار قسم سے یہ لڑکی
آزاد ہو جائے گی اور ماں آزاد نہ ہوگی کیونکہ ماں کا دعویٰ لڑکی کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور جن صورتوں میں مولیٰ سے قسم لینا
منظور ہے تو اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ یعنی واللہ میں نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر
اس سے قسم لی جاتی ہے اور اتنے بیان میں وہ صورتیں جو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں [illegible]

کتاب کفایۃ المنتہی ہیں اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شرحوں میں ان صورتوں کی تفصیل چھ صورتیں مذکور ہیں از انجملہ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولی اور لڑکی سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد نہ ہوگی اور ششم یہ کہ سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہے گا ۔م ع۔ قال اذا شهد رجلان على رجل اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابي حنيفة الا ان يكون في وصيته استحسانا ذكره في العتاق ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر آنکہ وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک آزاد کیا ہے تو استحساناً جائز ہے اس کو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا۔ وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر الزوج على ان يطلق احداهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ الشهادة في العتق مثل ذلك ۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر جبر کیا جائے گا کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم ہے یعنی مولا کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے۔ واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابي حنيفة وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسألة معروفة واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لا يتحقق في مسألة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة لانها ليست بشرط فيها ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابي حنيفة وان لم يكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فصار كالشهادة على عتق احد العبدين وهذا كله اذا شهدا في صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيثما وقع وقع وصيته وكذا العتق في مرض الموت وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث ولان العتق في مرض الموت يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قد قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع ۔ عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد ہونے کی گواہی دینا بدون دعوی غلام کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدون دعوی کے بالاتفاق مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط ٹھہرا تو جامع صغیر کے مسئلہ میں جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہے رہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی نہ ہونے سے گواہی میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ

اس مرد نے اپنی دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ شرط نہ ہونا صرف اس وجہ سے ہے کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہے تو طلاق کے مشابہ ہو گیا مگر امام کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہو گی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہ ہو گی۔ اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولیٰ نے اپنی صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے اور اس گواہی کا ادا کرنا مولیٰ کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہو گی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعویٰ ہو وہ موجود ہے یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا وصی یا وارث تو اس پر گواہی قبول ہو گی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولیٰ کی موت سے دونوں غلاموں میں پھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہو گی کیونکہ آزادی ان دونوں میں پھیل گئی ہے یعنی ایک بعد آزاد ہونا ان دونوں میں پھیلا جس سے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعویٰ و گواہی صحیح ہو گی۔

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فہو حر ولیس له مملوک فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله یومئذ تقدیره یوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوض عنه بالتنوین فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا۔ جس شخص نے کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اس کا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اس نے ایک مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جو یہ کہا کہ اس دن میرا ہر مملوک تو اس کے یہ معنی ہیں کہ جس دن گھر میں داخل ہوں لیکن اس نے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہے اور اسی طرح اگر قسم کے وقت اس کی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ برابر اس کی ملک میں رہا یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہے۔ ولو لم یکن قال فی یمینه یومئذ لم یعتق لان قوله کل مملوک لی للحال والجزاء حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقي على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين ۔ اور اگر اس نے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہ ہو گا اس واسطے کہ میرا ہر مملوک۔ کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اس کے ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ ہے کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن چونکہ جزا پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا میں تاخیر ہو گی

پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہے اگر اس کی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اس کو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہوگا۔ ومن قال کل مملوك لی ذکر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لم يعتق وهذا اذا ولدت لستة اشهر فصاعدا ظاهر لان اللفظ للحال وفی قيام الحمل وقت اليمين احتمال لوجود اقل مدة الحمل بعده وكذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر لان اللفظ يتناول المملوك المطلق والجنين مملوك تبعا للام لامقصودا ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لايملك بيعه منفردا قال العبد الضعيف وفائدة التقييد بوصف الذكورة انه لوقال كل مملوك لی يدخل الحمل تبعا لها — اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک مذکر یعنی نرینہ آزاد ہے اور اس کی باندی حاملہ ہے اس کے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے میں شک ہے۔ کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہ ہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنی کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مطلق نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو شامل نہیں. بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔

شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ مذکر یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں حمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال كل مملوك املكه فهو حر بعد غد او قال كل مملوك لی فهو حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر ثم جاء بعد غد عتق الذی فی ملكه يوم حلف لان قوله املكه للحال حقيقة يقال انا املك كذا وكذا ويراد به الحال وكذا يستعمل له من غير قرينة وللاستقبال بقرينة سين اوسوف فيكون مطلقة للحال فكان الجزاء حرية المملوك فی الحال مضافا الى ما بعد الغد فلا يتناول ما يشتريه بعد اليمين — اور اگر اس نے کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک ہے پھر اس نے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جس کا میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدون قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہے وہ اس میں شامل نہیں ہوگا۔ ولو قال كل مملوك املكه او قال كل مملوك لی حر بعد موتی وله مملوك فاشترى مملوكا آخر فالذی كان عنده وقت اليمين مدبر والآخر ليس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو يوسفؒ فی النوادر يعتق ما كان فی ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه وعلى هذا اذا قال كل مملوك لی اذا مت فهو حر له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعتق به ما سيملكه ولهذا صار هو مدبرا دون الآخر ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث وفی الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة الا يرى انه يدخل فی الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفی الوصية لاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبار الحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى يجوز بيعه ومن حيث انه

ایماء تناول الذی یشتریه اعتبارا للحالة المتربصة وهی حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا یدخل تحت اللفظ وعند الموت یصیر کانه قال کل مملوك لی او کل مملوك املکه فهو حر بخلاف قوله بعد غد علی ما تقدم لانه تصرف واحد وایجاب العتق ولیس فیه ایصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا یقال انکم جمعتم بین الحال والاستقبال لانا نقول نعم لکن بسببین مختلفین ایجاب عتق ووصیة وانما لا یجوز ذلك بسبب واحد۔ اور اگر کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک موجود ہے پھر اس نے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہے وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہیں ہوگا۔ اور اگر مولیٰ انتقال کر گیا تو اس کی تہائی سے دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور امام ابو یوسف نے نوادر میں کہا کہ قسم کے روز جو اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب میں مروں تو وہ آزاد ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ درحقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جس کا مالک ہوا وہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگیا دوسرا نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اس کی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال اس کے ملک میں موجود ہے مدبر ہو جائے گا حتی کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اس کے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اس کی ملک میں آوے سب کو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اس کی ملک میں کچھ مملوک آویں یا نہ آویں تو لفظ کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مولیٰ کی موت کے وقت ایسا ہو جائے گا گویا اس نے کہا کہ میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے بخلاف اس کے کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونوں قولوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم نے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہم نے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تو جب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب سے ہو۔

باب العتق علی جعل

یہ باب عوض مال پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جعل اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب دیا از روئے بیوپار ہو جو چیزیں پیمانے سے بکتی ہیں ان کو کیلی کہتے ہیں اور جو ...

سے بکتی ہیں وہ وزنی ہیں ۔ ومن اعتق عبدہ علی مال فقبل العبد عتق وذلک مثل ان تقول انت حر علی الف درھم او بالف درھم وانما یعتق بقبولہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال اذ العبد لا یملک نفسہ ومن قضیۃ المعاوضۃ ثبوت الحکم بقبول العوض للحال کما فی البیع فاذا قبل صار حرا وما شرط دین علیہ حتی تصح الکفالۃ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المنافی وھو قیام الرق علی ما عرف واطلاق لفظ المال ینتظم انواعہ من النقد والعرض والحیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشابہ النکاح والطلاق والصلح عن دم العمد وکذا الطعام والمکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جہالۃ الوصف لانہا یسیرۃ ۔

جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہے یا بعوض ہزار درہم آزاد ہے ۔ پھر آزاد جب ہی ہوگا کہ اس کو قبول کرے کیونکہ یہ مال معاوضہ بغیر مال ہے اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہوگا اور معاوضہ کے لوازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے ۔ پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اس کے لئے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے ۔ یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہو جاوے تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کے ساتھ اس کے منافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں ہنوز مملوکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب میں لفظ مال کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہ ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے نکاح میں مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مال میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزوں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ ان کی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت خفیفہ ہے ف یعنی مثلاً چار من اناج عوض ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گیہوں کہے تو جنس معلوم ہو گئی ۔ پھر اگر کھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اوسط درجہ لگ لینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا خچر یا گائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اوسط درجہ کا جائز قرار دیا جائے گا ۔ قال ولو علق عتقہ باداء المال صح وصار ماذونا وذلک مثل ان یقول ان ادیت الی الف درھم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی وانما صار ماذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب بطلبہ الاداء منہ ومرادہ التجارۃ دون التکدی فکان اذنا لہ دلالۃ ۔ اور اگر مولی نے اس کا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ماذون ہو جائے گا یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو جائے گی اور اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے وقت آزاد ہوگا بغیر اس کے کہ مکاتب ہو جائے ۔ کیونکہ مولی کے کلام کے صریح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط کی ہے اگرچہ اس میں انجام کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں ۔ چنانچہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے اور یہ غلام اس واسطے ماذون قرار پایا کہ مولی نے اس کو مال کمانے کی ترغیب دی اس طرح کہ اس سے ادائے مال کی خواہش کی اور مراد اس کی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے تو یہ دلیل ہوئی کہ اس کو تجارت کی اجازت دے دی ۔

وان احضر المال اجبره الحاكم على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق انه ينزل قابضا بالتخلية وقال زفر لا يجبر على القبول وهو القياس لانه تصرف يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ ولا جبر على مباشرة شروط الايمان لانه لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل فيها واجب ولنا انه تعليق نظرا الى اللفظ ومعاوضة نظرا الى المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليحثه على دفع المال فينال العبد شرف الحرية والمولى المال بمقابلته بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا في الطلاق في مثل هذا اللفظ حتى كان بائنا فجعلناه تعليقا في الابتداء عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولى حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه ولا يسري الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فعلى هذا يدور الفقه ويخرج المسائل نظيره الهبة بشرط العوض ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى الباقي ثم لو ادى الفا اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه لانه ماذون من جهته بالاداء منه ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير وفي قوله اذا اديت لا يقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلة متى ۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر کیا تو مولیٰ کو حاکم اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مولیٰ کو حاکم اس مال پر قابض قرار دے گا اس وجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اس کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتضی ہے کیونکہ مولیٰ نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر مشروط کرنا ہوا۔ اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اس میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے یعنی شرطیہ کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولیٰ نے جو غلام کا آزاد ہونا ادائے مال پر مشروط کیا تو سوائے اس کے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے۔ پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولیٰ کو اس کے مقابلہ میں مال حاصل ہو جیسے معاملہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق دی تو یہ مال عوض طلاق ہو جاتا ہے حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ لہذا ہم نے مولیٰ کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ سے معاوضہ قرار دیا پس ہم نے اس قول کو ابتداء میں تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولیٰ سے ضرر بھی دفع ہو حتی کہ اس کو غلام کا بیچنا ممتنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد پیدا ہوئی اس میں عتق نہیں پھیلا۔ اور ہم نے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اس نے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام دھوکے سے بچے حتی کہ مولیٰ کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہیں۔ اور نظیر اس کی ہبہ بشرط عوض ہے یعنی موہوب لہ اگر یہ مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام تھوڑا مال لایا تو بھی مولیٰ کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا ولیکن غلام ابھی آزاد نہ ہو گا جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی۔ جیسے اگر مولیٰ نے تھوڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ پورا مال ادا کرنا شرط تھا۔ پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کئے جو اس نے تعلیق سے پہلے

کما لئے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولیٰ اس سے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولیٰ ان درہموں کا مستحق تھا اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد ان کو کمایا ہو تو مولیٰ اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اس نے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی۔

پھر واضح ہو کہ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہو گا کیونکہ یہ مختار کرنے کے معنی میں ہے یعنی اس مجلس تک غلام کے اختیار رکھنے پر رہے گا۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ جب تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تب آزاد ہے تو یہ صرف مجلس تک ہی نہیں ہے کیونکہ لفظ اجب) کا استعمال (کسی وقت) کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی جب کبھی ادا کرے آزاد ہو گا۔ ومن قال لعبدہ انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضافۃ الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی الف درہم حیث یکون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انہ لا یجب المال لقیام الرق قالوا لا یعتق علیہ فی مسألۃ الکتاب وان قبل بعد الموت ما لم یعتقہ الوارث لان المیت لیس باہل للاعتاق وھذا اصحیح ۔ اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہے تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے بہتر ہو گا کیونکہ مولیٰ نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہے تو گویا یوں کہا کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہے یعنی جو وقت اپنے کلام میں رکھا ہے گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اسی وقت قبول بھی معتبر ہے بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ تو ہزار درہم پر مدبر ہے تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہے کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہے۔ لیکن مال ابھی واجب نہ ہو گا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے۔ پھر مشائخؒ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہو گا اگرچہ وہ مولیٰ کی موت کے بعد قبول کرے جبتک کہ اس کو وارث آزاد نہ کرے (یا وصی یا قاضی آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ومن اعتق عبدہ علی خدمتہ اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعتہ فعلیہ قیمۃ نفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمد قیمۃ خدمتہ اربع سنین اما العتق فلانہ جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمتہ خدمۃ اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات العبد فالخلافیۃ فیہ بناء علی خلافیۃ اخری وھی ان من باع نفس العبد منہ بجاریۃ بعینھا ثم استحقت الجاریۃ او ھلکت یرجع المولیٰ علی العبد بقیمۃ نفسہ عندھما وبقیمۃ الجاریۃ عندہ وھی معروفۃ ووجہ البناء انہ کما یتعذر تسلیم الجاریۃ بالھلاک والاستحقاق یتعذر الوصول الی الخدمۃ بموت العبد وکذا بموت المولیٰ فصار نظیرھا ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہو گی اور امام محمدؒ نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہو گی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال ہو لہذا شیخ مصنفؒ نے کہا کہ آزاد ہونا اس وجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہے تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائے گی اور قبول کرنا پایا گیا۔ اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمت گزاری آزادی کا عوض ہو سکتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے ہزار درہم پر اس کو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا اور واضح ہو کہ اس میں اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بعوض ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کرکے آزاد ہو گیا پھر مولیٰ کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے

اپنی مملوکہ ثابت کرکے لے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولیٰ اس غلام سے اس کی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک باندی مذکورہ کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے اس وجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحق ہو جانے سے مولیٰ کو ملنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ ومن قال لاٰخر اعتق امتک علی الف درھم علیّ علی ان تزوجنیھا ففعل فابت ان تزوجه فالعتق جائز ولا شئ علی الاٰمر لان من قال لغیرہ اعتق عبدک علی الف درھم علیّ ففعل لا یلزمه شئ ویقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغیرہ طلق امرأتک علی الف درھم علیّ ففعل حیث یجب الالف علی الاٰمر لان اشتراط البدل علی الاجنبی فی الطلاق جائز وفی العتاق لا یجوز وقد قررناہ من قبل۔

اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کردے اس شرط پر کہ اس کو میرے ساتھ بیاہ دے اس نے ایسا ہی کیا۔ پھر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال نہ ہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کردے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے ہو جاتا ہے جس کا وہ غلام تھا بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جورو کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے طلاق دے دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔ ولو قال اعتق امتک عنی علی الف درھم والمسألة بحالھا قسمت الالف علی قیمتھا ومھر مثلھا فما اصاب القیمة اداہ الاٰمر وما اصاب المھر بطل عنه لانه لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرف واذا کان کذلک فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نکاحا فانقسم علیھما ووجبت حصة ما سلم له وھو الرقبة وبطل عنه مالم یسلم وھو البضع فلو زوجت نفسھا منه لم یذکرہ وجوابه ان ما اصاب قیمتھا سقط فی الوجه الاول وھی للمولیٰ فی الوجه الثانی وما اصاب مھر مثلھا کان مھرا لھا فی الوجھین — اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درہم پر آزاد کردے اس شرط پر کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کردے تو اس نے یہی کیا مگر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کئے جائیں۔ پس جس قدر اس کی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں ان کو حکم دینے والا ادا کرے اور جس قدر اس کے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اس کے ذمہ ثابت نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کردے تو یہ بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا یعنی گویا کہا کہ میں نے تیری باندی تجھ سے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر پھر وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کردے لیکن اس نے ہزار درہم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیے ہیں اور جب یہ خرید کو متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درہم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہوئے تو ان دونوں میں سے جو چیز اس کے سپرد ہوئی یعنی رقبہ تو اس کا حصہ اس پر واجب ہوا یعنی اس کے ملک میں آکر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح جو آمر کو سپرد نہیں ہوئی اس کا حصہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کرو کہ باندی نے اپنا نکاح اس کے ساتھ منظور کر لیا تو امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس کو ذکر نہیں کیا اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے جس قدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اولیٰ کی صورت میں ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ

کی صورت میں یہ مقدار مولی کو ملے گی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التدبیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے ۔ اذا قال المولی لمملوکه اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت مدبر او قد دبرتک فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صریح فی التدبیر فانه اثبات العتق عن دبر ۔

اگر مولی نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب میں مروں تو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائے گا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے ف یعنی غلام بالفعل اس کے ملک میں ہے اور اس نے عتق واقع کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائے گا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہٰذا اس کی نیت کی ضرورت نہیں ہے ۔ ثم لا یجوز بیعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملکه الا الی الحریة کما فی الکتابة وقال الشافعیؒ یجوز لانه تعلیق العتق بالشرط فلا یمتنع به البیع والهبة کما فی سائر التعلیقات وکما فی المدبر المقید ولان التدبیر وصیة وهی غیر مانعة من ذلک ولنا قوله علیه السلام المدبر لا یباع ولا یوهب ولا یورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحریة لان الحریة تثبت بعد الموت ولا سبب غیره ثم جعله سببا فی الحال اولی لوجوده فی الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلیة التصرف فلا یمکن تاخیر السببیة الی زمان بطلان الاهلیة بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببیة قائم قبل الشرط لانه یمین والیمین مانع والمنع هو المقصود وانه یضاد وقوع الطلاق والعتاق وامکن تاخیر السببیة الی زمان الشرط لقیام الاهلیة عنده فافترقا ولانه وصیة والوصیة خلافة فی الحال کالوراثة وابطال السبب لا یجوز لـه د فی البیع وما یضاهیه ذلک .... پھر جب مدبر ہو گیا تو اس کا بیچ کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہے اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہے جیسے کتابت کی صورت میں مکاتب کو کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے اس کے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علماء کا قول ہے) اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اس کا بیچنا و ہبہ وغیرہ کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلیقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی ہبہ و بیع منع نہ ہوگا۔ اور جیسے مدبر مقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہے ۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ میراث میں لایا جائے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہے (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزادی کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اس کا کوئی سبب چاہئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے ۔ پھر اس سبب کو فی الحال سبب ٹھہرانا اولیٰ ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اس وجہ سے کہ موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہوگا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ ان میں سبب ہونے سے مانع قائم ہے

یعنی جب تک شرط نہ پائی جائے تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم روکنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ میں باطل کرنا لازم ہے ف خلاصہ یہ کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہے اس واسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اس کے کہ مولی نے اس کو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولی کی موت کے بعد پیدا نہیں ہوا کیونکہ اس وقت مولی میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جس وقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اس کا بیع و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اس کی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہے ولیکن امام شافعیؒ نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اس کا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لا کر فرمایا کہ کون شخص مجھ سے یہ غلام خریدتا ہے پس اس کو نعیم ابن عبد اللہ نے سو درہم کو خریدا پس وہ درہم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان سے اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ البخاری ومسلم وترمذی ونسائی ودارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد واسحاق وغیرہم کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس کا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اس کو فروخت کر دیا لیکن اس تاویل میں اشکال ہے۔ ہاں جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ ع۔ قال وللمولی ان یستخدمہ ویواجرہ وان کانت امۃ وطیہا ولہ ان یزوجہا لان الملک فیہ ثابت لہ وبہ یستفاد ولایۃ ہذہ التصرفات۔

اور مولی کو اختیار ہے کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اس کو اجارہ پر دے دے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطی کرے اور چاہے کسی شخص سے اس کا نکاح کر دے اس واسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہے اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ فاذا مات المولی عتق المدبر من ثلث مالہ لما روینا ولان التدبیر وصیۃ لانہ تبرع مضاف الی وقت الموت والحکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیرہ یسعی فی ثلثیہ وان کان علی المولی دین یسعی فی کل قیمتہ لتقدم الدین علی الوصیۃ ولا یمکن نقض العتق فیجب رد قیمتہ۔

پس جب مولی مرا تو مدبر اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہے اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتی کہ اگر میت کا کچھ مال سوائے اس غلام مدبر کے نہ ہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لئے کمائی کرے گا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولی پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کرے گا یعنی کچھ آزاد نہ ہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے ولیکن اس کی آزادی توڑنا ممکن نہیں تو واجب ہوا کہ اس کی قیمت کرائی جائے۔ وولد المدبرۃ مدبر وعلی ذلک نقل اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔

اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع مروی روایت کیا گیا ہے ف اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق نے عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا

اور صحابہؓ میں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسے مدبر مقید کہتے ہیں آگے اس کا بیان ہے۔ م۔ وان علق التدبیر بموته علی صفة مثل ان یقول ان مت من مرضی هذا او سفری هذا او من مرض کذا فلیس بمدبر و یجوز بیعه لان السبب لم ینعقد فی الحال لتردد فی تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو کائن لا محالة ۔ اگر مولی نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مروں یا فلاں مرض میں مروں تب تو آزاد ہے تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اس کا بیچنا جائز ہے کیونکہ فی الحال اس کا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اس کی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنی اس کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا۔ فان مات المولی علی صفة التی ذکرها عتق کما یعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حکم التدبیر فی آخر جزء من اجزاء حیاته لتحقق تلك الصفة فیه فلهذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنة او عشر سنین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یعیش الیه فی الغالب لانه کالکائن لا محالة ۔ پھر اگر مولی اسی صفت و حالت پر مرا جو اس نے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائے گا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولی کی آخری جزو زندگی میں اس کے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو میں ہوا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تدبیر مقید کے یہ صورت ہے کہ مولی کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہے کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اس کے اگر مولی نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مر گیا تو تو آزاد ہے حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ ایسی موت لامحالہ ہونے والی ہے ف۔ اور یہ حسنؒ کی روایت ابو حنیفہؒ سے منتقی میں مذکور ہے اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔ کذا قال العلامة العینی رحمه اللہ تعالی ۔

باب الاستیلاد

یہ باب استیلاد کے بیان میں ہے۔ استیلاد سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہوا تو استیلاد ثبوت ہوا ورنہ نہیں۔ پس استیلاد صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاد کے معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاد کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامة من مولاها فقد صارت ام ولد له لا یجوز بیعها ولا تملیکها لقوله علیه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فیثبت بعض مواجبه وهو حرمة البیع ولان الجزئیة قد حصلت بین الواطی والموطوءة بواسطة الولد فان الماءین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینهما علی ما عرف فی حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیة حکما لا حقیقة فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی ما بعد الموت وبقاء الجزئیة حکما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فکذا الحریة تثبت فی حقهم لا فی حقهن حتی اذا ملکت الحرة زوجها وقد ولدت منه لا یعتق بموتها وثبوت حق مؤجل یثبت حق الحریة فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجها لا

الی الحریۃ فی الحال فوجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکا لہ لان الاستیلاد لا یتجزی فانہ فرع النسب فیعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو گئی اس کی بیع جائز نہیں اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا۔ اس حدیث میں آپ نے اس عورت کے آزاد کئے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہونا ہے اور اس دلیل سے کہ وطی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولیٰ میں اور ام ولد میں جزئیت ثابت ہے۔ کیونکہ دونوں کا نطفہ اس طرح مختلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور میں بیان ہوا مگر اتنی بات ہے کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور در حقیقت نہیں رہتی یعنی جب تک بچہ پیٹ میں ہے تو جزئیت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکما جزئیت رہ گئی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا۔

پس اس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہو گی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردوں کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہو گا نہ عورتوں کے حق میں حتی کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اس کا یہ غلام شوہر آزاد نہ ہو گا۔ اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولیٰ کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اس کے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتوں میں ممتنع ہو گا سوائے اس کے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاد ایسی چیز نہیں ہے جس کے ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اس قیاس پر استیلاد کے بھی جزو نہیں ہو سکتے ف۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اس کے اسناد ضعیف ہیں اور امام محمد نے کتاب الآثار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ ممبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچنا حرام ہے جب باندی اپنے مولیٰ سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اس کے بعد وہ رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے ممبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی معنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد نے حدیث سلامۃ بنت معقل سے روایت کئے اور امام مالک نے مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ ہبہ ہو گی بلکہ جب تک زندہ رہا اس سے نفع اٹھاوے پھر جب وہ مرا تو وہ آزاد ہو گئی واسنادہ صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیا ہیں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔

پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کئے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا۔ م ع۔ قال ولہ

وطیھا واستخدامھا واجارتھا وتزویجھا لان الملک فیھا قائم فاشبھت المدبرۃ ۔ اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اس سے خدمت لے اور اس کو مزدوری پر دے دے اور اس کا بیاہ کر دے کیونکہ اس میں ملک قائم ہے تو مدبرہ کے مشابہ ہوگئی ۔ ولا یثبت نسب ولدھا الا ان یعترف بہ وقال الشافعیؒ یثبت نسبہ منہ وان لم یدع لانہ لما ثبت النسب بالعقد فلان یثبت بالوطی وانہ اکثر افضاء اولی ولنا ان وطی الامۃ یقصد بہ قضاء الشھوۃ دون الولد لوجود المانع عنہ فلابد من الدعوۃ بمنزلۃ ملک الیمین من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یتعین مقصودا منہ فلا حاجۃ الی الدعوۃ ۔

اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اس کا اقرار کرے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو علت وطی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں وطی کا قابو زیادہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہو جاتی ہے لہٰذا نسب کا دعویٰ کرنا ضرور ہے جیسے بدون وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں فان جاءت بعد ذلک بولد ثبت نسبہ بغیر اقرار معناہ بعد اعتراف منہ بالولد الاول لانہ بدعوی الولد الاول مقصودا منھا فصارت فراشا کالمعقودۃ بعد النکاح ۔ پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی پھر اس کے بعد اس کا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اس کا نسب ثابت ہوگا یعنی مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولیٰ کے نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہوگیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش ہوگئی جیسے نکاح باندھی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے ۔ الا انہ اذا نفاہ ینتفی بقولہ ۔ لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولیٰ نے ام ولد کے بچہ کی نفی کی تو صرف اس کے قول سے نفی ہو جاتا ہے ۔ لان فراشھا ضعیف حتی یملک نقلہ بالتزویج بخلاف المنکوحۃ حیث لا ینتفی الولد بنفیہ الا باللعان لتاکد الفراش حتی لا یملک ابطالہ بالتزویج وھذا الذی ذکرناہ حکم فاما الدیانۃ فان کان وطیھا وحصنھا ولم یعزل عنھا یلزمہ ان یعترف بہ ویدعی لان الظاھر ان الولد منہ وان عزل عنھا اولم یحصنھا جاز لہ ان ینفیہ لان ھذا الظاھر یقابلہ ظاھر آخر ھکذا روی عن ابی حنیفۃؒ وفیہ روایتان اخریان عن ابی یوسف وعن محمدؒ ذکرناھما فی کفایۃ المنتھی ۔ اس وجہ سے کہ ام ولد کا فراش ہونا کمزور ہے یہاں تک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دے دے بخلاف منکوحہ کے کہ اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اس کا فراش مضبوط ہے حتی کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دے کر منتقل کرے ۔ پھر جو ہم نے ام ولد کے بچہ کی نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے ۔ اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اس سے وطی کی اور اس کو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے ۔ اور اگر بغیر انزال اس سے جدا ہوتا رہا یا اس کو محفوظ نہیں رکھا تو بیلاہ دیانت بھی جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے ۔ اور اس میں دوسری دو روایتیں بھی امام ابو یوسف و محمدؒ سے آئی ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتھی میں ذکر کیا ہے ۔ وان لم یدعہ فجاءت بولد فھو فی حکم امہ لان حق الحریۃ یسری الی الولد

کالتدبیر الا تری ان ولد الحرۃ حر وولد القنۃ رقیق — اور اگر مولیٰ نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اس کے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہو آزاد ہے اور جو شخص باندی ہے اس کا بچہ رقیق ہے یعنی مملوک ہے۔ والنسب یثبت من الزوج لان الفراش له وان کان النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحیح فی حق الاحکام ولو ادعاہ المولی لا یثبت نسبہ منہ لانہ ثابت النسب من غیرہ ویعتق الولد وتصیر امہ ام ولد له لاقرارہ — اور مولیٰ نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہے اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اس واسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد ملحق بصحیح ہے اور جو بچہ کہ ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولیٰ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شوہر سے اس کا نسب ثابت ہے ولیکن مولیٰ کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اس کی ماں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولیٰ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ واذا مات المولی عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیہ السلام امر بعتق امہات الاولاد وان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجۃ الی الولد اصلیۃ فتقدم علی حق الورثۃ والدین کالتکفین بخلاف التدبیر لانہ وصیۃ بما ہو من زوائد الحوائج — اور جب مولیٰ نے انتقال کیا تو اس کی ام ولد اس کے کل مال سے آزاد ہو جائے گی یعنی اگر مولیٰ کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کی جائیں اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں رواہ الدارقطنی۔ اور بدلیل اس کے کہ فرزند کی جانب حاجت اصلی ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کی جائے گی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنی ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا سعایۃ علیہا فی دین المولی للغرماء لما روینا ولانہا لیست بمال متقوم حتی لا تضمن بالغصب عند ابی حنیفۃ فلا یتعلق بہا حق الغرماء کالقصاص بخلاف المدبر لانہ مال متقوم — اور ام ولد پر مولیٰ کا قرضہ ادا کرنے میں قرض خواہوں کے لئے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس دلیل سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی اس کو غصب کر لے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ پس ام ولد کے ساتھ قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرض خواہ اس کو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے، برخلاف مدبر کے کہ وہ قیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعلیہا ان تسعی فی قیمتہا وہی بمنزلۃ المکاتبۃ لا تعتق حتی تؤدی السعایۃ وقال زفر تعتق فی الحال والسعایۃ دین علیہا وہذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالہا له ان ازالۃ الذل عنہا بعدما اسلمت واجب وذلک بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر من الجانبین فی جعلہا مکاتبۃ لانہ یندفع الذل عنہا بصیرورتہا حرۃ یدا والضرر عن الذمی لانبعاثہا علی الکسب نیلا لشرف الحریۃ فیصل الذمی الی بدل ملکہ اما لو اعتقت وہی مفلسۃ تتوانی فی الکسب ومالیۃ ام الولد یعتقدہا الذمی متقومۃ فیترک وما یعتقدہ ولانہا ان لم تکن متقومۃ فہی محترمۃ وہذا یکفی لوجوب الضمان کما فی القصاص المشترک اذا عفا احد الاولیاء یجب المال للباقین — اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کرے گی یعنی محض مملوکہ کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کرے گی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جب تک کما کر ادا نہ کرے

آزاد نہ ہوگی۔ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ فی الحال آزاد ہوجائے گی اور کمائی کرنا اس کے اوپر قرضہ ہے اور پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے مولیٰ یعنی نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا اور اس نے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہوگیا تو یہ بدستور اس کی ام ولد رہے گی۔ زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہوگئی تو اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ دو ہی طرح سے ہوسکتا ہے یا تو بیچ کی جائے یا آزاد کی جائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے، یہی رہ گیا کہ آزاد کی جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کو مکاتبہ کر دینے میں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہے کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہوجائے گی اس لئے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہوگئی اور نصرانی سے ضرر اس طرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنا عوض مل جائے گا۔ اور اگر وہ بالفعل آزاد کردی جائے حالانکہ مفلس ہے تو کمائی کرنے سے تساہل کرے گی۔ اور نصرانی کا یہ حال ہے کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہے تو اس کو اس کے اعتقاد پر چھوڑا جائے گا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے مگر محترمہ ہے اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لئے کافی ہے جیسے قصاص مشترک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوجاتا ہے ف یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوجاتا ہے۔ ف یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسی طرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولومات مولاها عتقت بلا سعاية لانها ام ولد ولو عجزت فی حیاته لاترد قنة لانها لو ردت قنة اعیدت مکاتبة لقیام الموجب ۔ اور اگر اس کا مولیٰ نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہوجائے گی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اس کی رقیقہ نہیں ہوسکتی ہے۔ کیونکہ اگر رقیقہ کی جائے تو کچھ نہیں ہوسکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کی جائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنی اس کا مسلمان ہونا اور مولیٰ کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ ومن استولد امة غیرہ بنکاح ثم ملکها صارت ام الولد له ۔ وقال الشافعیؒ لا تصیر ام ولد له ولو استولدها بملک یمین ثم استحقت ثم ملکها تصیر ام ولد له عندنا وله فیه قولان وهو ولد المغرور، له انها علقت برقیق فلان تکون ام ولد له لما اذا علقت من الزنا ثم ملکها الزانی وهذا لان امومیة الولد باعتبار علوق الولد حرا لانه جزء الام فی تلک الحالة والجزء لا یخالف الکل ولنا ان السبب هو الجزئیة علی ما ذکرنا من قبل والجزئیة انما تثبت بینهما بنسبة الولد الواحد الی کل واحد منهما کملا وقد ثبت النسب فیثبت الجزئیة بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لانسب فیه للولد الی الزانی وانما یعتق علی الزانی اذا ملکه لانه جزؤه حقیقة بغیر واسطة نظیرہ من اشتری اخاہ من الزنا لا یعتق علیه لانه ینسب الیه بواسطة نسبته الی الوالد وهی غیر ثابتة ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر خود اس باندی کا مالک ہوگیا تو اس کی ام ولد ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہ ہوگی اور اگر ایک باندی مول لے کر اس سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا

کہ یہ باندی میری ملک ہے پھر خریدار کسی طرح اس کا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں اور یہ مغرور کا بچہ ہے (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عمداً وطی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہے اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پایا گیا)۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کی ملک میں آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہ ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاملہ کیا۔ پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حمل رہا ہے کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے یعنی ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائے گا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیت ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطی کرنے والے اور موطوءہ عورت میں جزئیت ہو جاتی ہے اور جزئیت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہے یعنی جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہے تو باپ سے بھی نسب ثابت ہے پس اس واسطے سے جزئیت بھی ثابت ہوگی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا ہے تو صرف اس وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اس کا جزو ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہے یعنی اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس اس نے اس کو خریدا تو وہ اس پر سے آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ اس کی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہے حالانکہ وہ ثابت نہیں ہے منہ یعنی وہ اس کا بھائی اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہ ہوا اور جب باپ کا بیٹا نہیں تو اس کا بھائی بھی نہ ہوا۔ واذا وطی جاریۃ ابنہ فجاءت بولد فادعاہ ثبت نسبہ منہ وصارت ام ولد لہ وعلیہ قیمتہا ولیس علیہ عقرہا ولا قیمۃ ولدہا وقد ذکرنا المسألۃ بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا الکتاب وانما لا یضمن قیمۃ الولد لانہ انعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاد — اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اس کا دعویٰ کیا تو زید سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور زید پر واجب ہوگا کہ اس کی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہ ہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہے اور ہم نے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اس واسطے ضامن نہ ہوگا کہ اس کا حمل اصل آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے وطی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان وطی اب الاب مع بقاء الاب لم یثبت النسب لانہ لا ولایۃ للجد حال بقاء الاب — اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہے تو دادا سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو کان الاب میتا یثبت من الجد کما یثبت نسبہ من الاب لظہور الولایۃ عند فقد الاب وکفر الاب ورقہ بمنزلۃ موتہ لانہ قاطع الولایۃ — اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ

کے نادار ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اس کی ولایت قطع ہو گئی۔ واذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاءت بولد فادعاہ احدھما ثبت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا پھر دونوں میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا ف۔ خواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں کچھ فرق نہیں ہے۔ لانہ لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفتہ ملکہ ثبت فی الباقی ضرورۃ انہ لا یتجزی لما ان سببہ لا یتجزی وھو العلوق اذ الولد الواحد لا ینعلق من مائین — کیونکہ جب آدھے میں نسب ثابت ہوا کیونکہ آدھی باندی اس کی ملک میں ہے تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اس کا نطفہ ٹھہرنا اس واسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ٹھہر سکتا۔ وصارت ام ولدلہ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائے گی ف۔ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ مگر اس کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایکبارگی ام ولد ہو جائے گی۔ لان الاستیلاد لا یتجزی عندھما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ف۔ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہوگا ورنہ نہیں اور امامؒ کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃؒ یصیر نصیبہ ام ولدلہ ثم یتملک نصیب صاحبہ اذ ھو قابل للملک ویضمن نصف عقرھا لانہ وطی جاریۃ مشترکۃ اذ الملک یثبت حکما للاستیلاد فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اس کا ام ولد ہو جائے گا۔ پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو جائے گا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنی وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دے کر مالک ہو جائے گا اور باندی کے نصف عقر کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کی اس واسطے کہ اس کے ملک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاد کے ہے تو وطی کے بعد ہی شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی ف۔ تو وطی کرنا بدوں ملک کی حالت میں ہوا اور چونکہ آدھی اس کی مملوکہ ہے تو فقط نصف عقر یعنی حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریۃ ابنہ لان الملک ھنالک یثبت شرطا للاستیلاد فیتقدمہ فصار واطیا ملک نفسہ۔ بخلاف اس کے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اس پر عقر لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں اس طور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاد کے واسطے شرط ہے تو استیلاد سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے والا ہو گیا ف۔ اور اپنی ملک میں وطی کرنے سے عقر لازم نہیں ہوتا اور شریک کی وطی میں استیلاد کی ضرورت سے بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولدھا لان النسب یثبت مستندا الی وقت العلوق فلم یتعلق شیء منہ علی ملک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہیں ہوا ف۔ کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہاں وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوا تھا۔ وان ادعیاہ معا ثبت نسبہ منھما۔ اور اگر دونوں شریکوں نے ساتھ ہی اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا ف۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہے مگر وہ دونوں کا ایک بیٹا ہے۔ معناہ اذا حملت علی ملکھما وقال الشافعیؒ یرجع الی قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یتخلق من مائین متعذر

فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله علیه السلام بقول القائف فی اسامة رض ۔۔ دونوں سے نسب ثابت ہونا اس وقت ہے کہ اس کا حاملہ ہونا دونوں کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی کو احمدؒ نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائے گا کیونکہ دو شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہے تو ہم نے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونوں میں سے جس کے مشابہ ہوا اسی کا بچہ ہے اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اس کا قصہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ذات یوم مسرورا فقال یا عائشہ الم تری ان مجززا المدلجی دخل علی وعندی اسامة ابن زید وزید علیهما قطیفة وقد غطیا رؤسهما وبدت اقدامهما فقال هذه اقدام بعضها من بعض قال ابوداؤد وکان اسامة اسود وکان زید ابیض۔ آپ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجزز مدلجی نے کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہاں اسامہ و زید دونوں کملی اوڑھے سوتے تھے۔ دونوں کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجزز نے دیکھ کر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں۔ اس حدیث کو آئمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اور ابوداؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمرؓ الی شریح فی هذه الحادثة لبسا فلبس علیهما ولو بینا لبین لهما هو ابنهما یرثهما ویرثانه وهو للباقی منهما وکان ذلك بمحضر من الصحابة رض وعن علی رض مثل ذلك ۔۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہے کہ دونوں شریکوں نے معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح مبہم رکھ اور اگر وہ دونوں ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا۔ پس یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے کہ دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں بھی اس کے وارث ہیں اور میراث ان دونوں میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے جیسے واضح ہو کہ بیہقی نے مبارک ابن فضالہ کے طریق سے حسن بصری سے انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہوگئی وطی کی اس سے ایک لڑکا ہوا۔ پس دونوں نے اس کا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے ان سبھوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی شباہت ملی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کتیا پر سیاہ اور زرد اور بھورا کتا چڑھتا تھا تو پلوں میں ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں۔ پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کی میراث پاویں گے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہوگا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اس کی پرورش واجب ہے اور جب کوئی مر جائے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہے مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو اس کا بھی پورا وارث ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں مل کر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پاویں گے۔ اور

ایک مرگیا پھر بیٹا مرا اور ایک باپ باقی ہے تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ بیہقی و نسائی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یحیٰی ابن سعید و یحییٰ ابن معین و امام احمد و عفان ابن مسلم و ابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہے پس اس کی اسناد ہے اور اس کو عبدالرزاق نے دوسرے طریق سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمرؓ کو نہیں پایا وقد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا وارث ہوگا اور تم دونوں اس کے وارث ہوگے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاوے گا۔ اور بیہقی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب یمن میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک ہی طہر میں وطی کی۔ پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جس کے نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی نفقہ اس پر رکھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں مدینہ آیا تو میں نے یہ فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا۔ پس آپ سن کر ہنسے اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہے۔ م ع۔ ولانهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت في حقهما على التجزية وما لا يقبلها يثبت في حق كل واحد منهما كملا كان ليس معه غيره الا اذا كان احد الشريكين ابا للآخر او كان احدهما مسلما والآخر ذميا لوجود المرجح في حق المسلم وهو الاسلام وفي حق الاب وهو ماله من الحق في نصيب الابن وسرور النبي عليه السلام فيما روى لان الكفار كانوا يطعنون في نسب اسامة وكان قول القائف مقطعا لطعنهم فسروا به اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ملک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق میں برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے ولیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں۔

پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہوں گے اور جن کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہوں گے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا نسب پورا ثابت ہوگا گویا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا اس کا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہ ہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے۔ اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے مال میں حاصل ہے رہا مجزز مدلجی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اس وجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب میں کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافروں کا قول رد ہوتا تھا اس واسطے آپ خوش ہوئے تھے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر دونوں شریکوں نے ایکبارگی دعویٰ کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اس کو ترجیح ہو تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وكانت الامة ام ولد لهما۔ اور اس بچہ کی ماں ان دونوں کی ام ولد ہو جائے گی۔ لصحة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد فيصير نصيبه منها ام ولد تبعا لولدها۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کا دعویٰ اپنے بچہ کی بابت صحیح ہے تو بچہ کے تابع ہو کر اس کی ماں کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ میں ہے اس کا ام ولد ہوگا۔ وعلى كل واحد منهما نصف العقر قصاصا بماله على الآخر ويرث الابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه۔ اور دونوں

میں سے ہر ایک پر جو نصف عقر واجب ہے وہ اس کا بدلہ ہو جائے گا جو دوسرے پر واجب ہے اور یہ لڑکا ان دونوں میں سے ہر ایک سے پورے ایک بیٹے کی میراث پاوے گا کیونکہ ہر ایک نے اس کے واسطے اس کی پوری میراث کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اس پر حجت ہے۔ ویرثان منہ میراث اب واحد لاستوائہما فی السبب کما اذا اقاما البینۃ۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاویں گے کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے کسی چیز کے لئے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک قرار دی جائے گی۔ واذا وطی المولی جاریۃ مکاتبہ فجاءت بولد فادعاہ فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسفؒ انہ لا یعتبر تصدیقہ اعتبارا بالاب یدعی ولد جاریۃ ابنہ ووجہ الظاہر وھو الفرق ان المولی لا یملک التصرف فی اکساب مکاتبہ حتی لا یتملکہ والاب یملک تملکہ فلا معتبر بتصدیق الابن۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا اس نے دعوی کیا۔ پس اگر مکاتب اس کی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا دعوی کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن قول اول ظاہر الروایۃ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولی کو اپنے مکاتب کی کمائی میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتی کہ وہ اپنے مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لا سکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں لاوے۔ جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیہ عقرھا لانہ لا یتقدمہ الملک لان ما لہ من الحق کاف لصحۃ الاستیلاد لما نذکرہ۔ اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے اس کی ملک سابق نہیں ہو سکتی کیونکہ مولی کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلاد صحیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ وقیمۃ ولدہ لانہ فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیلا وھو انہ کسب کسبہ فلم یرض برقہ فیکون حرا بالقیمۃ ثابت النسب منہ۔ اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ اس نے اپنی کمائی یعنی مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بچہ کے رقیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولی سے ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الجاریۃ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیہا حقیقۃ کما فی ولد المغرور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی اس کے مولی کی ام ولد نہ ہو جائے گی کیونکہ درحقیقت اس میں مولی کی کوئی ملک نہیں ہے جیسے مغرور کے بچہ میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر زید سے خالد کی باندی نے آکر کہا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے۔ پس اس نے نکاح کیا اور یہ بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا اور اس نے دعوی کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبہ المکاتب فی النسب لم یثبت لما بینا انہ لابد من تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعوی نسب میں مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکہ یوما ثبت نسبہ منہ لقیام الموجب وزوال حق المکاتب اذ ھو المانع۔ پھر اگر مولی کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ سبب موجب موجود ہے اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا نسب یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

❁ ❁ ❁

کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے واضح ہو کہ حلف بمعنی قسم ہے۔ حالف قسم کھانے والا۔ محلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو۔ یمین جس کی پابندی نہ کرنے پر جزاء لازم ہو جیسے واللہ میں یہ چیز نہ کھاؤں گا حتی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر میں یہ چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہا اس کو بھی یمین کہتے ہیں حتی کہ اگر کھاوے تو اس کا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم توڑنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الایمان علی ثلثۃ اضرب الیمین الغموس ویمین منعقدۃ ویمین لغو فالغموس ھوالحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیہ فھذہ الیمین یاثم فیھا صاحبھا لقولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ النار — قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گزرے ہوئے امر پر عمداً جھوٹ قسم کھاوے۔ پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹ قسم کھاوے اس کو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالے گا ف۔ اور صحیح ابن حبان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹا ہے تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لے جائے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کرے گا اور اس کو دوزخ میں ڈالے گا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملے گا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ ف ع۔ **ولا کفارۃ فیھا الا التوبۃ والاستغفار** - اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ و استغفار کے ف۔ یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں سے ہیں۔ پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اس کے واسطے کفارۂ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ع م۔ اور یہی اکثر علما کا قول ہے۔ ف۔ وقال الشافعیؒ فیھا الکفارۃ لانھا شرعت لرفع ذنب ھتک حرمۃ اسم اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاستشھاد باللہ کاذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انھا کبیرۃ محضۃ والکفارۃ عبادۃ تتادی بالصوم ویشترط فیھا النیۃ فلا تناط بھا بخلاف المعقودۃ لانھا مباحۃ ولو کان فیھا ذنب فھو متاخر متعلق باختیار مبتدء ومافی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق — اور امام شافعیؒ نے کہا کہ یمین غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اس واسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس میں یہ بات پائی گئی اس طرح کہ دروغ طور پر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی۔ پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمین غموس میں ساتھ ہی ملا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہے ف۔ یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے ہاں آئندہ

جب اس نے قسم کی موافقت نہ کی تو اس نے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائے گا قولہ تعالٰی۔ ان الحسنات یذھبن السیات ۔ اور حدیث صحیح میں بھی اس کی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہے عمداً جھوٹ کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہوسکتی بلکہ نہایت خوف کے ساتھ اللہ تعالٰی سے توبہ واستغفار کرے اور فتوٰی میں ہے کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمین غموس ہے ۔ بلسوط السرخسی ۔ اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہوا ہو تو اس کی جورو کو طلاق یا اس کا غلام آزاد ہے حالانکہ عمداً اس نے دروغ کہا تو یہ یمین غموس نہیں ہے اور لغو بھی نہیں ہے حتی کہ اگر اس کے خلاف جانتا ہو یا کچھ نہ جانتا ہو تو طلاق وعتق واقع ہو جائے گا الایضاح ۔ اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا لیکن قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اس نے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹ نہیں کہا تو یہ غموس نہیں ہے ۔م ۔ اگر کہا کہ یہ فلاں شخص نہ ہو تو مجھ پر حج واجب ہے حالانکہ اس کو شک نہ تھا مگر حقیقت میں وہ فلاں شخص نہیں ہے تو اس پر حج لازم ہوگا الخلاصہ ۔ والمنعقدۃ ما یحلف علی امر فی المستقبل ان یفعلہ اولا یفعلہ واذا حنث فی ذلک لزمۃ الکفارۃ ۔ اور منعقدہ وہ قسم ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھاوے اور جب اس میں حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا ف ۔ یعنی کہا کہ واللہ میں اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر بیمار وبیہوش ہوا اور اسی حالت میں لوگ اس کو وہاں لے گئے تو حانث ہوا پس اس پر کفارہ لازم آیا غرضیکہ جس بات پر قسم ہے اگر اس کو عمداً کرے یا بھول کر یا اس سے زبردستی وہ کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون میں کرے بہر صورت حانث ہو کر کفارہ لازم ہوگا ۔ کما فی السراج ۔ لقولہ تعالٰی لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان ۔ یعنی اللہ تعالٰی نے یہ آیت نازل فرمائی جس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالٰی تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو اس کا مواخذہ نہیں فرماتا ہے ولیکن جس کے ساتھ تم نے قسموں کو مضبوط کیا اس کا مواخذہ فرماتا ہے ۔ وھو ما ذکرنا ۔ اور اس کے معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کئے ف ۔ یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے ۔ پس اگر اس کے خلاف کرے تو مواخذہ یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا ۔ ویمین اللغو ان یحلف علی امر ماض وھو یظن انہ کما قال والامر بخلافہ فھذہ الیمین نرجوان لا یواخذ اللہ بھا صاحبھا ومن اللغوان یقول واللہ انہ لزید وھو یظنہ زید وانما ھو عمرو والاصل فیہ قولہ تعالٰی لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم الآیۃ الا انہ علقہ بالرجاء للاختلاف فی تفسیرہ ۔ اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گزرے امر پر قسم کھاوے حالانکہ اس کو تیقن ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یوں ہی ہے حالانکہ در واقع اس کے خلاف ہے تو ایسی قسم میں امید ہے کہ حالف سے اللہ تعالٰی مواخذہ نہ فرمائے اور منجملہ لغو کے یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور یہ اس کو زید ہی گمان کرتا ہے مگر در واقع وہ خالد ہے اور دلیل اس میں قولہ تعالٰی لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیہ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہ ہونے پر امیدوار اس واسطے کیا کہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے ف ۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کی تفسیر میں وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ وبلی واللہ ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابو داؤد نے مرفوعاً روایت کی اور بیہقی وابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی نے کہا کہ وقف صحیح ہے اور یوں ہی شافعی ومالک وغیرہ روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہاں نہیں گئے ۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو

قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھئے میں اس زرد کاغذ پر لکھتا ہوں تو یہ بھی لغو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے اور عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت مجاہد سے روایت کی کہ لغو یہ ہے کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جان کر کہ وہ یوں ہی ہے حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہے تو یہ لغو ہے اور سعید ابن جبیر نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اس کو نہیں کروں گا اور حسن بصری اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ کسی بات پر قسم کھائے اور پھر بھول جائے۔ اور سرخسی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک لغو وہ قسم ہے جو شرعاً اور وصفاً فائدہ قسم سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے اس کا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نہ کیا بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ مخ۔ قال والقاصد فی الیمین والمکرہ والناس سواء حتی تجب الکفارۃ۔ جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جس پر قسم کھانے کے لئے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب برابر ہیں حتی کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد عمدی بھی عمد ہے اور ہزل بھی عمد ہے وہ نکاح وطلاق اور قسم ہیں ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے رجعت ہے اور مسند حارث میں بجائے اس کے عتاق ہے۔ ع۔ والشافعی یخالفنا فی ذلک وسنبین فی الاکراہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اس کو ان شاء اللہ تعالی کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل المحلوف علیہ مکرھا او ناسیا فھو سواء۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کئے جانے پر کیا یا بھول کر کیا وہ برابر ہے ف۔ یعنی کفارہ واجب ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکراہ وھو الشرط وکذا اذا فعلہ وھو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کانت الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وھو الحنث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کئے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا صادر ہونا نادارد نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسی طرح اگر اس نے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی حانث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر ف۔ یعنی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حانث ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام نہ کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نہ کرے گا تو اس پر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھانا صحیح نہیں ہے۔ الاختیار۔ اللہ تعالی کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے ولیکن کثرت کھانے اور طلاق وعتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علماء کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور خاص کر ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ الکافی۔

باب ما یکون یمینا ومالا یکون

یہ باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال والیمین باللہ او باسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ کالرحمن والرحیم او بصفۃ من صفاتہ التی یحلف بہ عرفا کعزۃ اللہ وجلالہ وکبریائہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا انعقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسمائے الٰہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے کوئی ایسی صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الٰہی وجلال الٰہی وکبریائی الٰہی ف۔ پس اسم الٰہی کے ساتھ قسم ہو جانے میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ و باللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جائے گی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت میں ہے اور مراد یہاں صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت وجلال وکبریا وعظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام بنالیا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ۔ پس صفت میں مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہے کہ اگر اس صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ الکافی اور یہی صحیح ہے البرجندی۔ لان الحلف بہا متعارف ومعنی الیمین وھو القوۃ حاصل لانہ یعتقد تعظیم اللہ وصفاتہ فصلح ذکرہ حاملا ومانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اس میں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا ف۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ مخواہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ وعلم اللہ فانہ لا یکون یمینا۔ لیکن یوں کہنا کہ قسم ہے علم الٰہی کی تو یہ قسم نہ ہوگی۔ لانہ غیر متعارف ولانہ یذکر ویراد بہ المعلوم یقال اللھم اغفر علمک فینا ای معلومک۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ علم بولا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللھم اغفر علمک فینا۔ الٰہی بخش دے اپنا علم ہم میں یعنی اپنا معلوم ف۔ یعنی جو گناہ تجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخش دے۔ ولو قال وغضب اللہ وسخطہ لم یکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمۃ قد یراد بہا اثرہ وھو المطر او الجنۃ والغضب والسخط یراد بہما العقوبۃ۔

اور اگر کہا کہ غضب الٰہی کی قسم یا ناخوشی الٰہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور اسی طرح رحمت الٰہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنی بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہے اور غضب وناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے ف۔ واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم رائج ہو جائے گی۔ اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہ ہو چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر کہا کہ قسم ہے طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائے گی۔ ھ۔ اور منجملہ ان صفات کے جن سے قسم جائز ہے یہ ہیں، قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الٰہی مراد ہو اور قسم عظمت الٰہی یا ملکوت الٰہی یا قدرت الٰہی یا جبروت الٰہی۔ ق س۔ یا قوت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا مشیت الٰہی یا محبت الٰہی یا کلام اللہ ب۔ ان سب صورتوں میں قسم ہو جائے گی۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالنبی والکعبۃ۔ اور

جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیئے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑ دے ف۔ صحیحین وسنن میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ۔ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد ونسائی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد وحاکم واحمد ونسائی کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہے ورواہ المالک والاربعہ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اس پاک ذات کی جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ ف ع م۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانہ غیر متعارف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہے ف۔ اور بدائع میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہو جائے گی۔ ھ۔ اور مترجم کہتا ہے یہی اظہر ہے اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم وصلوٰۃ وغیرہ شرائع کی اور کعبہ وحرم وزمزم و اس کے مانند امور کی تو نہیں جائز ہے البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناہ ان یقول والنبی والقرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف۔ تو یہ کوئی قسم نہ ہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ وقبلہ وجبریل ونماز وغیرہ کی بھی قسم نہ ہوگی اما لو قال انا بریٔ منہما یکون یمینا لان التبری منہما کفر۔ یعنی اگر اس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں سے بری ہونا کفر ہے ف۔ اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہیں اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہے المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم نہیں ہے الظہیریہ اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم ہیں اور اسی طرح توریت وانجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برأت بھی قسم ہے اور یونہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے۔ ق ھ۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتی کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہ ہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے۔ لیکن اگر حانث ہو تو فی الحال اس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی پے در پے تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اس کو روزہ رکھنے سے روکے۔ اور اگر کسی نے مجبور کئے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اس کی قسم صحیح ہو جائے گی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اس کا ہو سکنا متصور ہو۔ لہٰذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اس کا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہ ہوگی اور اگر

کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثناء کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کروں گا۔ یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا مانند اس کے تو یہ قسم نہ ہوگی کما فی البدائع۔ م۔ قال والحلف بحروف القسم وحروف القسم الواو کقوله واللہ والباء کقوله باللہ والتاء کقوله تاللہ لان کل ذلک معہود فی الایمان ومذکور فی القران۔

قدوریؒ نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واؤ ہے جیسے واللہ اور دوم باء ہے جیسے باللہ اور سوم تاء ہے جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ م۔ وقد یضمر الحرف فیکون حالفا کقوله اللہ لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادت العرب ایجازا ثم قیل ینصب لانتزاع حرف خافض وقیل یخفض فتکون الکسرۃ دالۃ علی المحذوف وکذا اذا قال للہ فی المختار لان الباء تبدل بها قال اللہ تعالیٰ آمنتم له ای آمنتم به وقال ابوحنیفۃؒ اذا قال وحق اللہ فلیس بحالف وهو قول محمدؒ واحدی الروایتین عن ابی یوسفؒ وعنه روایۃ اخری انه یکون یمینا لان الحق من صفات اللہ تعالیٰ وهو حقیته فصار کانه قال واللہ الحق والحلف به متعارف ولهما انه یراد به طاعۃ اللہ تعالیٰ اذ الطاعات حقوقه فیکون حلفا بغیر اللہ قالوا لو قال والحق یکون یمینا ولو قال حقا لایکون یمینا لان الحق من اسماء اللہ تعالیٰ والمنکر یراد به تحقیق الوعد۔

اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائے گی جیسے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہاء کو فتح دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اس نے عربی میں کہا للہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا آمنتم له یعنی آمنتم به اور امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ اگر اس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے اور ابویوسفؒ سے ایک روایت یہی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا۔ پس گویا اس نے کہا کہ واللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعات اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الٰہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے ف اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا۔ تو یہ قسم ہے۔ خنابیہ۔ ولو قال اقسم او اقسم باللہ او احلف او احلف باللہ او اشهد او اشهد باللہ فهو حالف لان هذہ الالفاظ مستعملۃ فی الحلف وهذہ الصیغۃ للحال حقیقۃ وتستعمل للاستقبال بقرینۃ فجعل حالفا فی الحال والشهادۃ یمین قال اللہ تعالیٰ قالوا نشهد انک لرسول اللہ ثم قال اتخذوا ایمانهم جنۃ والحلف باللہ هو المعهود المشروع وبغیرہ محظور فصرف الیه ولهذا قیل لا یحتاج الی النیۃ وقیل لا بد منها لاحتمال العدۃ والیمین بغیر اللہ — اور اگر اس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کروں گا تو وہ حالف ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ حلف میں مستعمل ہیں اور عربی زبان میں اقسم یا احلف ؛

اشهد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہے اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا اقرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قالوا نشهد انك لرسول الله۔ یعنی منافقوں نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہیں کہ بیشک آپ اللہ تعالےٰ کے رسول ہیں یعنی شہادت کو قسم قرار دیا بدلیل اس کے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانهم جنة۔ یعنی ان منافقوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا لیا ہے یعنی تاکہ ان پر جہاد نہ کیا جائے۔ پھر خالی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں۔ اس واسطے حلف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہی معہود شرعی ہے اور غیر کے ساتھ ہی ممنوع ہے تو قسم شرعی کی طرف پھر گیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہے کیونکہ اس میں وعدہ کا اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے۔ ولو قال بالفارسية سوگند میخورم بخدای یکون یمینا لانه للحال ولو قال سوگند خورم قیل لا یکون یمینا ولو قال بالفارسية سوگند خورم بطلاق زنم لا یکون یمینا لعدم التعارف قال وکذا قوله لعمر الله وایم الله لان عمر الله بقاء الله وایم الله معناه ایمن الله وهو جمع یمین وقیل معناه والله وایم صلة کالواو والحلف باللفظین متعارف ۔ اور اگر اس نے فارسی میں کہا کہ سوگند میخورم بخدای یعنی میں خدا کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی۔ کیونکہ میخورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم نہ ہوگی یعنی اس کے معنی ہیں کہ قسم کھاؤں تو صیغہ استقبال ہے۔ اور اگر فارسی میں کہا کہ سوگند خورم بطلاق زنم یعنی قسم کھاؤں اپنی زوجہ کی طلاق کی تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ رواج نہیں ہے اور شیخ مصنفؒ نے کہا اسی طرح اگر عربی میں کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ بمعنی بقاء الٰہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنی واللہ کے ہیں اور ایم مثل واو کے صلہ ہے اور عمر اللہ بمعنی واللہ ہے اور ان دونوں سے قسم کھانا متعارف ہے ف۔ تعارف میں تامل ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہے اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمرك انهم لفی سكرتهم يعمهون۔ تو اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ ولیکن مختار یہ ہے لعمر اللہ وایم اللہ وعهد اللہ ومیثاق اللہ سے قسم ہو جائے گی چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ وکذا قوله وعهد الله ومیثاقه لان العهد یمین قال الله تعالےٰ واوفوا بعهد الله والمیثاق عبارة عن العهد اور اسی طرح عہد اللہ ومیثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا واوفو بعهد اللہ اور میثاق بمعنی عہد ہے۔ وکذا اذا قال علی نذر او نذر الله لقوله علیه السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیه کفارة یمین۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ مجھ پر نذر ہے تو یا مجھ پر نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور اس کو بیان نہ کیا تو اس پر کفارہ لازم ہے ف۔ اس کو ابوداؤد وابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ جس نے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنی جس چیز کی نذر ہے وہ بیان نہ کی تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے اور جس نے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے اور جس نے ایسی نذر کی جس کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے رواہ ابوداؤد ونسائی اور یہ حدیث ابن عباس کے قول سے مروی ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے بدلیل حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نہ کرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہیں ہوتی۔ رواہ مسلم۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور

کفارہ کی نفی نہیں کی ہے تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں آیا کہ معصیت میں نذر نہیں اور کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا۔ م ف ع ۔ وان قال ان فعلت کذا فھو یھودی او نصرانی او کافر یکون یمینا لانہ لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقدہ واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبہ لغیرہ بجعلہ یمینا کما نقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلک بشیء قد فعلہ فھو الغموس ولا یکفر اعتبارا بالمستقبل وقیل یکفر لانہ تنجیز معنی کما اذا قال ھو یھودی والصحیح انہ لا یکفر فیھما ان کان یعلم انہ یمین فان کان عندہ انہ یکفر بالحلف یکفر فیھما لانہ رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے۔ یعنی اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اس نے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس کے قول کے ہے اس طرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ بذات خود یہ چیز حلال ہو۔ لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے معنی ہیں اور اگر اس نے ایسا کلمہ کسی ایسے امر کے واسطے کہا ہو جس کو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا یعنی اس نے شرط وجزا واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائے گا کیونکہ اس کے معنی فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آئندہ کرے کسی صورت میں کافر نہ ہو گا بشرطیکہ وہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اس کے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسے حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اس نے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے۔ ولو قال ان فعلت کذا فعلی غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانہ دعاء علی نفسہ ولا یتعلق ذلک بالشرط ولانہ غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حلف نہ ہو گا کیونکہ یہ اپنے اوپر بد دعا ہے اور شرط سے اس کا تعلق نہیں اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں۔ وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لان حرمۃ ھذہ الاشیاء تحتمل النسخ والتبدیل فلم یکن فی معنی حرمۃ الاسم ولانہ لیس بمتعارف۔ اور اسی طرح اگر اسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زناکار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ وتبدیل ہے تو حرمت اسم الٰہی کے معنی میں نہ ہو گا اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے ف اور تبدیل کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دارالاسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافروں سے دارالحرب میں لینا جائز ہے۔

پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہ ہو گی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے۔ م۔ اگر کئی قسمیں کھائیں تو اسی قدر متعدد کفارے لازم ہوں گے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں۔ اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ والرحمٰن بھی دو قسم ہیں۔ یہی اصح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور والرحمٰن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا

تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اس کا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائے گا۔ اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے کہ وہ جھوٹا ہے تو زاہدی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک کافر ہوگا اور شمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہ ہوگا۔ ف ہ دم

فصل دربیان کفارۂ قسم۔ قال کفارة الیمین رقبة یجزی فیها ما

فصل۔ فی الکفارة :- یجزئ فی الظهار۔ قدوری نے فرمایا کہ کفارۂ قسم ایک بردہ کو آزاد کرنا ہے اور اس میں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں ہوتا ہے۔

وان شاء کسا عشرة مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناه مایجوز فیه الصلوٰة وان شاء اطعم عشرة مساکین کالاطعام فی کفارة الظهار والاصل فیه قوله تعالیٰ فکفارته اطعام عشرة مساکین الآیة وکلمة او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثة اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کمتر اس قدر ہے کہ جس میں نماز جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس مسکینوں کو کھانا دے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اس میں قوله تعالیٰ فکفارته اطعام عشرة مساکین آلایہ ہے اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہے کھانا دے یا کپڑا دے یا بردہ آزاد کرو پس ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثة صام ثلثة ایام متتابعات وقال الشافعیؒ یخیر لاطلاق النص ولنا قراءة ابن مسعودؓ فصیام ثلثة ایام متتابعات وهی کالخبر المشهور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوة مروی عن محمدؒ وعن ابی یوسف وابی حنیفةؒ ان ادناه مایستر عامة بدنه حتی لایجوز السراویل وهو الصحیح لان لابسه یسمی عریانا فی العرف لکن مالایجزیه عن الکسوة یجزیه عن الطعام باعتبار القیمة — اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پے درپے تین روزے رکھے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ روزوں میں اس کو اختیار ہے یعنی پے درپے رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنی اس میں پے درپے کی قید نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل قراءت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے فصیام ثلثة ایام متتابعات یعنی اس قراءت میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قراءت مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن پر زائد کرنا جائز ہے۔ پھر کتاب میں جو ادنیٰ درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمدؒ سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے کہا کہ ادنیٰ درجہ کپڑے کا اس قدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتیٰ کہ خالی پائجامہ جائز نہیں ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ خالی پائجامہ پہننے والے کو عرف میں ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہوا اس سے طعام دے دینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جانے کا فی ہے یعنی مثلاً اس کے پاس دو روپیہ ہیں جن سے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اس نے لباس کی نیت سے دس مسکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہ ہوگا۔ مگر کھانے کی قیمت ان کو پہنچ کر طعام سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب طعام کی جگہ کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارة علی الحنث لم یجزه وقال الشافعیؒ یجزیه بالمال لانه اداها بعد السبب وهو الیمین فاشبه التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارة لستر الجنایة ولاجنایة ههنا والیمین لیست بسبب

لانہ مانع غیر مفض بخلاف الجرح لانہ مفض۔ اور اگر اس نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ دے دیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دے دینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہنچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے اور اس واسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہنچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہنچا دیتا ہے تو اسے یعنی زخمی کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اس وجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اس کا انجام کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے عمر بھر اپنی قسم پوری رکھی تو اس پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے پہلے اس نے اپنا کفارہ دے دیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ف لا یسترد من المسکین لوقوعہ صدقۃ۔ پھر وہ اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا ف اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قال ومن حلف علی معصیۃ مثل ان لا یصلی او لا یکلم اباہ او لیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسہ ویکفر عن یمینہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین ورای غیرھا خیرا منھا فلیات بالذی ھو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیما قلناہ تفویت البر الی جابر وھو الکفارۃ ولا جابر للمعصیۃ فی ضدہ — قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو سزاوار ہے کہ خود حانث ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دے دے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اس کے سوائے دوسری بات بہتر دیکھی تو جس کو بہتر دیکھتا ہے وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دے دے رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہم نے بیان کی اس میں اگر پوری کرنا جاتا رہتا ہے تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے اور اس کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان کے کچھ تلافی نہیں ہے۔ واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حنث علیہ لانہ لیس باھل للیمین لانھا تعقد لتعظیم اللہ تعالی ومع الکفر لا یکون معظما ولا ھو اھل للکفارۃ لانھا عبادۃ — اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر حالت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی لیاقت نہیں تھی کیونکہ قسم تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لئے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی لیاقت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہے کیونکہ کفارہ عبادت ہے۔ ومن حرم علی نفسہ شیئا مما یملکہ لم یصر محرما وعلیہ ان استباحہ کفارۃ یمین وقال الشافعی لا کفارۃ علیہ لان تحریم الحلال قلب المشروع فلا ینعقد بہ تصرف مشروع وھو الیمین ولنا ان اللفظ ینبئ عن اثبات الحرمۃ وقد امکن اعمالہ بثبوت الحرمۃ لغیرہ باثبات موجب الیمین فیصار الیہ ثم اذا فعل مما حرمہ قلیلا او کثیرا حنث ووجبت الکفارۃ وھو المعنی من الاستباحۃ المذکورۃ لان التحریم اذا ثبت تناول کل جزء منہ — اگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز حرام کر لی جس کا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائے گی۔ لیکن جب وہ اس کے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کا الٹا ہوا تو اس کی وجہ سے قسم منعقد نہ ہوگی جو شرعی تصرف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہے اور اس کے موافق عمل

کرنا ممکن ہے یعنی جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھ پر حرام ہے تو بدون شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذاتی نہیں بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائے گا۔ پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اس کو تھوڑا یا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہوگیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فھو علی الطعام والشراب الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنث کما فرغ لانہ باشر فعلا مباحا وھو التنفس ونحوہ وھذا قول زفرؒ وجہ الاستحسان ان المقصود وھو البر لایتحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب للعرف فانہ یستعمل فیما یتناول عادۃ ولا یتناول المرأۃ الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذا نواھا کان ایلاء ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب وھذا کلہ جواب ظاہر الروایۃ ومشایخنا رحمہم اللہ قالوا یقع بہ الطلاق عن غیر نیۃ لغلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتوی وکذا ینبغی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف واختلفوا فی قولہ ھرچہ بردست راست گیرم بروی حرام انہ ھل تشترط النیۃ والاظھر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال چیز حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر آنکہ اس کے سوا وہ اور چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا۔ جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہے اسی وقت حانث ہو جائے کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اس کے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور جو کتاب میں مذکور ہوا یہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کی جائے اور ایسا عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر رکھا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کلمہ انھیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عادت کے طور پر مستعمل کی جائیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہوگیا۔ اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلاء ہو جائے گا اور باوجود اس کے کھانے و پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایہ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخؒ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اسی معنی میں غالب استعمال ہوگیا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ یہی عرف ہے اور اگر اس نے کہا کہ ہر چہ بدست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ داہنے ہاتھ میں لے اس پر حرام ہے تو مشائخؒ نے اس میں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہیں اور اظہر یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دی جائے کیونکہ یہی عرف ہے۔ ومن نذر نذرا مطلقا فعلیہ الوفاء لقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفاء بما سمی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنی بدون کسی شرط و قید کے تو اس پر پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کردی تو جو کچھ بیان کیا اس کو ادا کرنا واجب ہے ف یہ حدیث غریب ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از انجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جس کے آخر میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تو اس کا قرضہ ادا کرتا اس نے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین الہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے یعنی ادائے دین زیادہ واجب الادا ہے رواہ البخاری۔

اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکاف کروں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو۔ رواہ المسلم والبخاری۔ اور حدیث میں ہے کہ معصیت میں نذر کی وفا نہیں ہے رواہ المسلم۔ اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دف بجاؤں آپ نے فرمایا

کہ اپنی نذر ادا کرے رواہ ابوداؤد۔ اور اس میں دلیل ہے کہ دف ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نکاح وغیرہ میں دف سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے جس نے اللہ تعالٰے کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جس نے اس کی نافرمانی کی نیت کی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے۔ رواہ البخاری، ن، ع ف۔

وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث ولان المعلق بشرط كالمنجز عنده وعن ابی حنیفةؒ انه رجع عنه وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلی حجة او صوم سنة او صدقة مال املكه اجزاه من ذلك كفارة يمين وهو قول محمدؒ ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمی ايضا وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو بظاهره نذر فيتخير ويميل الی ای الجهتين شاء بخلاف اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفی الله مريضی لانعدام معنى اليمين فيه وهو المنع هذا التفصيل هو الصحيح — اور اگر اس نے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنی مثلاً بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہے پھر شرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اس کو بھی شامل ہے اور اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مانند بغیر شرط کے ہے۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھ پر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جس کا کہ میں مالک ہوں واجب ہے تو اس میں کفارۂ قسم دے دینا کافی ہوگا اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدۂ قسم سے نکل جائے گا۔

اور یہ بات اس وقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر میں شراب پیوں حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے پس اس کو اختیار دے دیا گیا کہ چاہے کفارہ دے دے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے۔ کیونکہ ایک جہت سے وہ نذر ہے تو اس کو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اس کے اگر شرط ایسی ہو جس کا ہونا چاہتا ہے مثلاً کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دے دے تو مجھ پر حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور یہی تفصیل صحیح ہے ف ۔ یعنی اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا تو باز رہنا پایا گیا۔ پس ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دے دے۔ قال ومن حلف على يمين وقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه لقوله عليه السلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد بر في يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع في اليمين۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملا کر ان شاء اللہ تعالٰے کہا وہ حانث نہیں ہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواہ احمد والاربعہ وابن حبان۔ ولیکن ان شاء اللہ تعالیٰ ملا کر کہنا ضرور ہے کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کہنا قسم سے رجوع ہے حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں ف ۔ اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثناء جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا اگر اللہ تعالیٰ اس کی گردن مارے یہ بات سن کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثناء کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید

نے امام ابوحنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو۔ امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہے۔ خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تم سے بیعت کی ہے جب ان کا جی چاہے انشاء اللہ کہہ کر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اس کی تصدیق کی۔ م ع۔

باب الیمین الدخول والسکنی

یہ باب داخل ہونے وسکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبة والمسجد او البیعة او الکنیسة لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتة وهذه البقاع ما بنیت لها جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں داخل نہیں ہوگا۔ اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں۔ پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات اس واسطے نہیں بنائے گئے ہیں۔ ف۔ بیت وہ ہے جس میں چار دیواری اور چھت اور دروازہ ہو جو رات کو سونے کے لئے قرار دیا جاتا ہے۔ وکذا اذا دخل دهلیزا او ظلة باب الدار لما ذکرنا والظلة ما یکون علی السکة وقیل اذا کان الدهلیز بحیث لو اغلق الباب یبقی داخلا وهو مسقف یحنث لانه یبات فیه عادة۔ اسی طرح

اگر دہلیز میں داخل ہوا یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہیں ہیں اور ظلہ وہ ہے جو کوچہ پر ہوتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز ایسی ہو کہ جب اس کا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اس پر چھت پٹی ہو تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہے۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع وغیرہ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سوتے ہیں پس فتویٰ حانث ہونے پر چاہئے۔ م۔ ظلہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں کذا فی الذخیرة والمغرب میں مذکور ہے اور جو مصنف نے ذکر کیا اس کی توضیح یہ ہے کہ کوچہ کے دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جس کو پیمل چھتا کہتے ہیں۔ ع۔ وان دخل صفة حنث لانه یبنی للبیوتة فیه فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل هذا اذا کانت الصفة ذات حوائط اربعة وهکذا کانت صفافهم وقیل الجواب مجری علی اطلاقه وهو الصحیح۔ اور اگر وہ صفہ میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں یہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربة لم یحنث ولو حلف لا یدخل هذه الدار فدخلها بعد ما انهدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصة عند العرب والعجم یقال دار عامرة ودار غامرة وقد شهدت اشعار العرب بذلك فالبناء وصف فیها غیر ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کھنڈلا

بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہوگیا اس واسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اس صحن میدان کا نام ہے جس پر عمارت بنائی جاتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا یعنی مہملہ و ارغامرہ یعنی کھنڈل بغین معجمہ اور عرب کے اشعار اس پر شاہد ہیں۔ پس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں وصف معتبر نہیں ہے اور اگر نظر سے اوجھل ہو تو وصف معتبر ہے۔ ولو حلف لا یدخل ھذہ الدار فخربت ثم بنیت اخری فدخلھا یحنث لما ذکرنا ان الاسم باق بعد الانھدام۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہوگیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص اسی میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے تو نے صرف وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بیتا فدخلہ لم یحنث۔ اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ لانہ لم یبق دارا لاعتراض اسم آخر علیہ۔ کیونکہ وہ دار نہیں رہا، اس لیے کہ اس پر دوسرا نام آ گیا۔ وکذا اذا دخلہ بعد انھدام الحمام واشباھہ لانہ لا یعود اسم الدار الیہ۔ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اس پر دار ہونے کا نام عود نہیں کرے گا فـــــ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہو چکا یعنی حمام یا بوستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اس پر اصل نام یعنی دار کا اطلاق نہ ہوگا۔ وان حلف لا یدخل ھذا البیت فدخلہ بعد ما انھدم وصار صحرا لم یحنث۔ اور اگر اس نے حلف کی کہ اس بیت میں داخل نہیں ہوگا پھر اس کے منہدم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ لزوال اسم البیت لانہ لا یبات فیہ حتی لو بقیت الحیطان وسقط السقف یحنث لانہ یبات فیہ والسقف وصف فیہ۔ اس واسطے کہ اس سے بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سو سکتا حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ اس میں رات بسر کی جاتی ہے۔ اور چھت ہونا اس میں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحنث۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانھدام۔ کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اس پر بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل ھذہ الدار فوقف علی سطحھا حنث لان السطح من الدار الا تری ان المعتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحنث اور جس نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اس کی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہوگیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حانث نہیں ہوگا۔ قال وان دخل دھلیزھا یحنث ویجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیوڑھی میں داخل ہوا حانث ہو جائے گا لیکن اس میں وہ تفصیل ہونا چاہئے جو پہلے بیان ہو چکی فـــــ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھیتر ہو جائے اور چھت ہو تو حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا اغلق الباب کان

خارجا لم یحنث لان الباب لاحراز الدار وما فیها فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے
کے طاق محرابی میں کھڑا ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہ جائے تو حانث نہیں ہوگا
کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معہ اس کے اسباب کے محفوظ کرلے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار
میں سے نہ ہوگا۔ قال ومن حلف لا یدخل هذه الدار وهو فیها لم یحنث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل
استحسانا والقیاس ان یحنث لان الدوام له حکم الابتداء وجه الاستحسان ان الدخول لادوام
له انه انفصال من الخارج الی الداخل ۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہ ہوگا حالانکہ
وہ اسی میں موجود ہے تو بیٹھے رہنے سے حانث نہ ہوگا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحسانا
حانث ہو جائے گا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہیں بیٹھنے سے بھی حانث ہو جائے کیونکہ مداومت کرنے کو
ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونا ایسا
فعل نہیں ہے کہ اس کے لئے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں ایک آن میں
ہو جاتا ہے ۔ ولو حلف لا یلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب هذه الدابة وهو راکبها
فنزل من ساعته لم یحنث وحلف لا یسکن هذه الدار وهو ساکنها فاخذ فی النقلة من ساعته لم یحنث وقال زفر یحنث
لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منه زمان تحققه ۔ اور قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں
پہنوں گا حالانکہ وہ اس کو پہنے ہے پھر اس کو فی الحال اتار دیا یعنی جتنی دیر میں اتار سکتا تھا اتارا تو حانث
نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہ ہوں گا حالانکہ اس پر سوار ہے پھر اسی وقت اتر
پڑا تو حانث نہ ہوگا یا قسم کھائی کہ اس دار میں نہیں رہے گا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اسی وقت اسباب
اٹھانا شروع کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانث ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو
یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے تو زمانہ تحقق اس
سے مستثنی ہو گیا۔ فان لبث علی حاله ساعة حنث لان هذه الافاعیل لها دوام بحدوث امثالها الا یری انه
یضرب لها مدة یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانه لا یقال دخلت یوما بمعنی المدة والتوقیت
ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانه محتمل کلامه۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانث ہو گیا یعنی قسم
کے بعد وہ ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اس جانور پر سوار رہا یا اس گھر میں ساکن رہا تو حانث ہو گیا کیونکہ
یہ کام ایسے ہیں کہ برابر باقی رہتے ہیں کیونکہ ہر ساعت اس کے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان
کاموں کی مدت مقرر کی جاتی ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے رہا بخلاف داخل ہونے
کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کروں گا۔ تو
اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں فـ یوں ہی اگر یہ نیت کی کہ میں یہ کپڑا اتار کر پھر
از سر نو نہیں پہنوں گا یا جب اس سواری سے اتروں گا تو پھر نہیں سوار ہوں گا تو اس کی تصدیق ہوگی۔ قال ومن
حلف لا یسکن هذه الدار فخرج بنفسه ومتاعه واهله فیها ولم یرد الرجوع الیها حنث لانه یعد ساکنا ببقاء اهله
ومتاعه فیها عرفا فان السوقی عامة نهاره فی السوق ویقول اسکن سکة کذا والبیت والمحلة بمنزلة الدار ولو کان الیمین
بمصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاهل فیما روی عن ابی یوسف لانه لا یعد ساکنا فی الذی انتقل منه عرفا

بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابو حنیفۃؒ لا بد من نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شیء منہ وقال ابو یوسفؒ یعتبر نقل الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمدؒ یعتبر نقل ما یقوم بہ کدخدائیتہ لان ما وراء ذلک لیس من السکنی قالوا ھذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا لا یبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ من مصرہ فما لم یتخذ وطنا آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ھذا — اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہوں گا پھر وہ خود نکل گیا اور اس کا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانث ہوگیا کیونکہ اس مکان میں اس کے بال بچے و اسباب ہونے سے عرفاً وہ یہیں کا ساکن کہلائے گا۔ چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں کوچہ میں رہتا ہوں اور بیت و محلہ کا حکم بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہوں گا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہوگیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے۔ اور گاؤں کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ضرور ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہ گئی تو حانث ہوجائے گا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے شروع ہوئی تھی تو جب تک اس اسباب میں سے کچھ بھی باقی رہے گا وہاں کی سکونت باقی رہے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کرلینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کرلینا متعذر ہوجاتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے کما فی الکافی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جس قدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہوسکتا ہے اسی قدر منتقل کرنا کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہے۔ مشائخؒ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہے اور واضح ہو کہ اس کو لازم یہ ہے کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچا ہو اور اگر اس نے اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا نہ ہوگا اور زیادات میں اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے عیال کو لے کر دوسرے شہر میں گیا تو نماز کے حق میں اس کا اول وطن باقی رہے گا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بنا دے تو ایسا ہی یہاں ہے فت یعنی اس گھر سے منتقل ہوکر دوسرے گھر کو مسکن نہ بنا دے تب تک پہلا گھر اس کا مسکن رہے گا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہوسکتی ہے۔ قسم کھائی کہ اس مسجد میں نہیں جاؤں گا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حانث ہوا اور اگر منہدم ہوکر گھر بنایا گیا پھر منہدم ہوکر مسجد بنائی گئی تو حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اصل مسجد میں کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ ق ط۔ اور اگر قسم کھائی کہ مسجد میں نہ جاؤنگا پھر اسکی چھت پر کھڑا ہو تو حانث نہوگا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ج۔ قسم کھائی کہ اس گھر میں نہ جاؤنگا پھر سوار ہوکر یا پیدل گیا یا اسکے کہنے سے کوئی اسکو لاد کر لے گیا تو حانث ہوا ظ۔ اور اگر گھوڑا بھڑک کر اسکے روکے نہ رکا اور اس گھر میں لے گیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر کوئی بدون اس کے حکم کے اسکو لاد کر لے گیا تو بھی حانث نہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہو۔ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی عامہ مشائخؒ کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ مبد اور اگر فقط ایک پاؤں اندر کیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور اگر پھسل کر کچھ گھر میں گر پڑا یا ہوا کے جھونکے نے اسکو اندر گرایا تو صحیح یہ کہ حانث نہوگا اور اگر کوئی اسکو زبردستی اندر لیگیا تھا پھر نکل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حانث ہوجائے گا۔ ط۔

قسم کھائی کہ اس بیت میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جس میں یہ بیت واقع ہے تو حانث نہ ہوگا۔ مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے یعنی ان کے محاورہ میں بیت ایک کوٹھری ہے اور جس میں کئی کوٹھریاں ہوں وہ منزل ہے جس میں کئی منزلیں ہوں وہ دار ہے اور ہمارے عرف میں دار و منزل و گھر سب کو کہتے ہیں تو صحن میں جانے سے حانث ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہی عینی و فتح القدیر وغیرہ فقہ کی معتمد کتابوں میں مذکور ہے۔ م۔

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یخرج من المسجد فامر انسانا فحملہ فاخرجہ حنث لان فعل المامور مضاف الی الامر فصار کما اذا رکب دابۃ فخرجت ولو اخرجہ مکرھا لم یحنث لان الفعل لم ینتقل الیہ لعدم الامر۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نہ جاؤں گا پھر اس نے دوسرے کو حکم دیا جو اس کو لاد کر باہر لے گیا تو حانث ہوگیا کیونکہ جس کو حکم دیا ہے اس کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہوگیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اس کو باہر لادے گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ فعل اس کی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اس نے حکم نہیں دیا۔ ولو حملہ برضاہ لا بامرہ لا یحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء۔ اور اگر اس کی رضامندی کے ساتھ اس کو لادے گیا بدون اس کے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حانث نہ ہوگا کیونکہ خالی رضامندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من دارہ الا الی جنازۃ فخرج الیہا ثم اتی حاجۃ اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری ضرورت کو چلا گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اس نے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا نکلنا نہیں ہوتا ہے۔

ولو حلف لا یخرج الی مکۃ فخرج یریدھا ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکۃ وھو الشرط اذ الخروج ھو الانفصال من الداخل الی الخارج۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائے گا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہوگیا کیونکہ مکہ کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لا یاتیھا لم یحنث حتی یدخلھا لانہ عبارۃ عن الوصول قال اللہ تعالیٰ فاتیا فرعون فقولا انا رسول ولو حلف لا یذھب الیھا قیل ھو کالاتیان وقیل کالخروج وھو الاصح لانہ عبارۃ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آوے گا تو حانث نہ ہوگا یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی ہیں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتیا فرعون فقولا انا یعنی اے موسیٰ مع ہارونؑ کے دونوں فرعون کے پاس آؤ اور اس سے کہو الخ یہ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ مکہ کو نہ جائے گا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنی جب تک داخل نہ ہو حانث نہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے۔ یعنی مکہ کی طرف نکلتے ہی سے حانث ہو جائے گا اور یہی

اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ٹلنا۔ قال وان حلف لیاتین البصرۃ فلم یاتھا حتی مات حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لان البر قبل ذلک مرجو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مرگیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث ہوگیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے ف۔ اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع الیہ سبیلا۔ یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جس کے پاس زاد راہ وسواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اس کو میسر آوے اور دوم استطاعت یعنی قدرت حقیقی ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ م ع۔ ولو حلف لیاتینہ غدا ان استطاع فھذا علی استطاعۃ الصحۃ دون القدرۃ وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یجئ امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یات حنث وان عنی استطاعۃ القضاء دین فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ وھذا لان حقیقۃ الاستطاعۃ فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحۃ الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نیۃ الاول دیانۃ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاءً ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاھر۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ کل میں تیرے پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائے گی اور استطاعت قضا نہ ہوگی یعنی اگر اس کو اسباب وآلات صحت کے ساتھ میسر آگئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائے گا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر بیمار نہ ہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اس کو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حانث ہوگیا اور اگر اس نے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اس کی تصدیق ہوسکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہ کرے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب پر ہوتا ہے۔

پس جب اس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف ورواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائے گا ہاں اول معنی کی بھی نیت کرنا از راہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اپنے کلام کے اس نے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقی معنی مراد لئے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف۔ اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کرسکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذن لھا مرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخری بغیر اذنہ حنث ولا بد من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الحظر العام ولو نوی الاذن مرۃ یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاھر۔

جس شخص نے قسم کھائی کہ اس کی عورت باہر نہیں جائے گی مگر اس کی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالقہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جا کر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ اس نے قسم سے نکلنا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اس کے باقی عام

ممانعت میں داخل ہے اور اگر اس نے نیت یہ کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت
کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ معنی اس کے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے
خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اٰذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعدها بغير اذنه لم يحنث
لان هذه كلمة غاية فينتهي اليمين به كما اذا قال حتى اٰذن لك۔ اور اس نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق
ہے الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دے دوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی۔
پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر گئی تو حانث نہ ہوگا یعنی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کلمہ بمعنی انتہا مستعمل
ہے یعنی معنی یہ ہوئے کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہے گا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دے دوں
پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائے گی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہاں
تک کہ میں تجھے اجازت دوں تو ایسا ہی ہے چنانچہ جب ایک بار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی
تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائے گی۔ ولو ارادت المرأة
الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث وكذلك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له
آخر ان ضربته فعبدي حر فتركه ثم ضربه وهذه تسمى يمين فور وتفرد ابو حنيفة رحمه الله باظهاره ووجهه ان مراد المتكلم
الردعن تلك الضربة والخرجة عرفا ومبنى الايمان عليه۔ اور اگر کسی شخص کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر
نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طالقہ ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طالقہ نہیں ہوگی اسی طرح اگر کسی نے اپنے
غلام کو مارنا چاہا۔ پس دوسرے نے اس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اس نے اپنے
غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اس کو مارا تو دوسرا شخص حانث نہیں ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا
اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اس کو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا
ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے سے جس کے واسطے آمادگی تھی باز رہے عرف
میں یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے۔ لو قال له رجل اجلس فتغد عندي فقال ان تغديت فعبدي
حر فخرج فرجع الى منزله وتغدى لم يحنث لان كلامه خرج مخرج الجواب فينطبق على السؤال فينصرف الى
الغداء المدعو اليه بخلاف ما اذا قال ان تغديت اليوم لانه زاد على حرف الجواب فيجعل مبتدأ۔ اگر زید
نے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھا لے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے۔
پھر یہاں سے اپنے گھر جا کر اس نے نہاری کھائی تو حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ خالد کا
کلام بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائے گا جس کی زید نے دعوت
کی بخلاف اس کے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں
حانث ہو کر غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا پس الگ سرے سے قسم کھانے والا
ٹھہرایا جائے گا۔ ومن حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد مأذون له مديون لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله الا انه
اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وان نوى لانه لا ملك للمولى فيه عنده وان كان الدين غير مستغرق او لم يكن
عليه دين لا يحنث ما لم ينوه لان الملك فيه للمولى لكنه يضاف الى العبد عرفا وكذا شرعا قال عليه السلام من باع
عبدا وله مال فهو للبائع الحديث فتختل الاضافة الى المولى فلا بد من النية وقال ابو يوسف رحمه الله في الوجوه كلها

یحنث اذا نواہ لاختلال الاضافۃ وقال محمدؒ یحنث وان لم ینو لاعتبار حقیقۃ الملک اذ الدین لا یمنع وقوعہ للسید عندھما — اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہ ہوں گا پھر خالد کے غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہیں تو زید حانث نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے مال کو اور اس کی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حانث نہ ہوگا اگرچہ اس نے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اس کی مملوک کسی کے جانور پر سوار نہ ہونے کی نیت ہو تو بھی حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہ ہو یا اس پر کچھ بھی قرضہ نہ ہو تو حانث نہیں ہوگا تاوقتیکہ اس کی نیت نہ ہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہ ہوگا تو حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہے یعنی غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہے لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہے۔

اور ابویوسفؒ نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حانث ہو جائے گا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اس کی نسبت ناقص ہے یعنی نیت ضرور ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔ اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے ف — خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اس کی چیز اسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقۃً مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابوحنیفہؒ نے عرف کا اعتبار کیا۔ پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حانث نہ ہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہے لیکن ابویوسفؒ کے نزدیک نسبت میں خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حانث ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بلا نیت حانث ہو جائے گا اور اگر قرضہ مستغرق نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لایاکل من ھذہ النخلۃ فھو علی ثمرھا لانہ اضاف الیمین الی ما لایوکل فینصرف الی ما یخرج منہ وھو الثمر لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن الشرط ان لایتغیر بصیغۃ جدیدۃ حتی لایحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لایاکل من ھذا البسر فصار رطبا فاکلہ لم یحنث۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اس کے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اس نے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائے گی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہوا اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سبب کو بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ لیکن پھل سے حانث ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے

متغیر نہ ہو جائے حتی کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تاڑی یا غورۂ انگور کھایا تو حانث نہ ہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بُسر یعنی گدر نہ کھائے گا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد اس میں سے کھایا تو حانث نہیں ہوگا۔ وکذا اذا حلف لا یاکل من ھذا الرطب ومن ھذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شیرازا لم یحنث لان صفۃ البسورۃ والرطوبۃ داعیۃ الی الیمین وکذا کونہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی مایتخذ منہ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم ھذا الصبی او ھذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ھجران المسلم بمنع الکلام منھی عنہ فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوارے سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تمر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو بھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھر کر ایسی چیزوں کو شامل نہ کی جائے گی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اس کے اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نہ کروں گا۔ پھر اس کے بوڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکورہ چاہتا تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوان تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع ہے تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یاکل لحم ھذا الحمل فاکل بعد ما صار کبشا حنث لان صفۃ الصغر فی ھذا لیست بداعیۃ الی الیمین فان الممتنع عنہ اکثر امتناعا عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس حلوان کا گوشت نہ کھاؤں گا۔ پھر بڑھ کر بکرا یا مینڈھا ہو جانے کے بعد اس کو کھایا تو حانث ہو جائے گا اس واسطے کہ حلوان میں بچپن کی صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اس کے بڑے ہو جانے کے بعد بڑھے گوشت سے زیادہ انکار کرے گا۔ قال ومن حلف لا یاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانہ لیس ببسر۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں بسر یعنی گدر نہیں کھاؤں گا اس نے پختہ تازہ کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے جیسے کہا کہ کچا آم نہ کھاؤں گا تو پختہ آم سے حانث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا نہ کھاؤں گا تو میٹھے آم سے حانث نہ ہوگا۔ ومن حلف لا یاکل رطبا او بسرا او حلف لا یاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا حنث عند ابی حنیفۃ وقالا لا یحنث فی الرطب یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار کما اذا کان الیمین علی الشراء ولہ ان الرطب المذنب ما یکون فی ذنبہ قلیل بسر والمذنب علی عکسہ فیکون آکلہ آکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانہ یصادف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ الکثیر۔ جس نے قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤں گا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤں گا اور نہ بسر کھاؤں گا۔ پس اس نے مذنب کھایا (یعنی جو چھوارہ کہ دم کی طرف سے پختہ ہو گیا اور باقی گدر ہے) تو مذنب کھانے سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا۔ یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حانث نہیں ہوگا۔ جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤں گا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی قسم ایسی ہوگی جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جس کے

دم میں تھوڑا سا گدر ہوا اور رطب اس کے برعکس ہوتا ہے تو اس کا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانث ہو گا بخلاف خرید کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اس میں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہ ہو گا۔ ولو حلف لا یشتری رطبا فاشتری کباسۃ بسر فیھا رطب لا یحنث لان الشراء یصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو کانت الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفہ شیئا فشیئا فکان کل منھا مقصودا وصار کما اذا حلف لا یشتری شعیرا ولا یاکلہ فاشتری حنطۃ فیھا حبات شعیر واکلھا یحنث فی الاکل دون الشراء لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی کہ رطب نہیں خریدوں گا پھر اس نے ایک خوشہ بسر کا یعنی گدر چھواروں کا خریدا جس میں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانث نہ ہو گا کیونکہ خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہاں کثیر کے تابع ہو جائیں گے اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنی رطب نہ کھاؤں گا پھر گدر خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانث ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور ہر ایک مقصود ہوا یعنی کوئی تابع نہ ہو گا اور ایسا ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدوں گا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤں گا پھر گیہوں خریدے جن میں جو کے دانے ملے ہیں اور مع جو کے ان کو کھایا تو کھانے سے حانث ہو جائے گا اور خریدنے میں حانث نہ ہو گا بدلیل مذکورہ بالا ف۔ یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیہوں زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہو گی اور جو خریدنا نہیں کہا جائے گا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانث ہو جائے گا۔ وقال لو حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک لا یحنث والقیاس ان یحنث لانہ یسمی لحما فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم منشاۃ من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤں گا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہو گا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانث ہو جائے کہ قرآن میں اس کو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالیٰ ومن کل تاکلون لحما طریا یعنی مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اس کا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہے ف۔ اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن میں پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جس نے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حانث نہ ہو گا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی حانث ہو جائے گا۔ مف۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنث لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام والیمین قد یعقد للمنع من الحرام۔ اور اگر اس نے سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لئے ہوتی ہے ف۔ بعض نے کہا کہ اگر حالف مسلمان ہو تو حانث نہ ہو گا اور یہی صحیح ہے۔ ع ن۔ وکذا اذا اکل کبدا او کرشا لانہ لحم حقیقۃ فان نموہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنث لانہ لا یعد لحما۔ اور اسی طرح اگر اس نے کلیجی یا اوجھ کھایا تو بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اس کی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حانث نہ ہو گا۔

کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی ف۔ یعنی کلیجی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانث نہ ہوگا الخلاصہ والمحیط اور یہی صحیح ہونا چاہئے۔ ع۔ اور اگر کچا گوشت کھایا تو ایک قول میں حانث ہو جائے گا اور یہی شافعی واحمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حانث نہ ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اگر سری و پائے کھائے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی کا ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانث ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اس نے چربی اور چکتی کی نیت بھی کی تو حانث ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی واحمد ہے اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔ م ع۔ قال ولو حلف لا یاکل او لا یشتری شحما لم یحنث الا فی شحم البطن عند ابی حنیفة رح وقالا یحنث فی شحم الظھر ایضا وھو اللحم السمین لوجود خاصیة الشحم فیه وھو الذوب بالنار وله انه لحم حقیقة الا تری انه ینشأ من الدم ویستعمل استعماله ویحصل به قوته ولھذا یحنث باکله فی الیمین علی اکل اللحم ولا یحنث ببیعه فی الیمین علی بیع الشحم وقیل ھذا بالعربیة فاما اسم پیه بالفارسیة لا یقع علی شحم الظھر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک پیٹ کی چربی کے سوائے کسی چربی میں حانث نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی میں بھی حانث ہو جائے گا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا چربیلا گوشت ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اس میں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنی آگ سے پگھل جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ چربی بیچوں گا تو اس کے بیچنے سے حانث نہ ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظہر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظہر پر واقع نہیں ہوتا ف۔ اور قول ابوحنیفہ صحیح ہے الذخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اس نے شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا اور کافی میں ہے کہ شحم چار قسم ہیں ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی دوم وہ چربی جو ہڈی سے مختلط ہو سوم وہ چربی جو آنتوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چہارم پیٹ کی چربی اس میں بالاتفاق حانث ہوگا۔ ع۔ ولو حلف لا یشتری او لا یاکل لحما او شحما فاشتری الیة او اکلھا لم یحنث لانه نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال اللحوم والشحوم۔ اور اگر قسم کھائے کہ یہ چربی یا گوشت نہیں خریدوں گا یا نہیں کھاؤں گا پھر اس نے دنبہ کی چکتی خریدی یا کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت و چربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتی ف۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھیڑ یا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھینس کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ ع۔ ومن حلف لا یاکل من ھذہ الحنطة لم یحنث حتی یقضمھا ولو اکل من خبزھا لم یحنث عند ابی حنیفة رح وقالا ان اکل من خبزھا حنث ایضا لانه مفھوم منه عرفا ولابی حنیفة رح ان له حقیقة مستعملة فانھا تغلی وتقلی وتوکل قضما وھی قاضیة علی المجاز المتعارف علی ما ھو الاصل عندہ ولو قضمھا حنث عندھما ھو الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لا یضع قدمه فی دار فلان والیه الاشارة بقوله فی الخبز حنث ایضا۔ اگر قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھاؤں گا تو جب تک ان کو چبا کر نہ کھائے حانث نہیں ہوگا اور اگر اس نے گیہوں کی روٹی کھائی تو امام

ابوحنیفہؒ کے نزدیک، حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ نے کہا کہ اگر اس کی روٹی کھائی تو بھی حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس قسم سے عرف میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائے گا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤں گا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گیہوں کھانے کے حقیقی معنی مستعمل ہیں کیونکہ گیہوں ابال کر اور گیہوں کو چبا کر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گیہوں کو چبا کر کھایا تو صاحبینؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوار داخل ہو حانث ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانث ہو جائے گا فـ یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث نہ ہوگا۔ قال ولو حلف لایاکل من هذا الدقيق فاكل من خبزه حنث لان عينه غير ماكول فانصرف الى ما يتخذ منه۔ اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤں گا پھر اس کی روٹیاں کھائیں تو حانث ہو گیا کیونکہ بعینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اس پر قسم رکھی جائے گی۔ ولو استفه كما هو لا يحنث هو الصحيح لتعين المجاز مرادا۔ اور اگر اس نے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہ ہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہیں۔ ولو حلف لاياكل خبزا فيمينه على ما يعتاد اهل المصر اكله خبزا وذلك خبز الحنطة والشعير لانه هو المعتاد فى غالب البلاد۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤں گا تو اہل شہر اپنی عادت میں جس کو روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گیہوں کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اكل من خبز القطائف لا يحنث لانه لا يسمى خبزا مطلقا الا اذا نواه لانه محتمل كلامه۔ اور اگر اس نے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اس کی بھی نیت کی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ وكذا اذا اكل خبز الارز بالعراق لم يحنث لانه غير معتاد عندهم حتى لو كان بطبرستان او فى بلدة طعامهم ذلك يحنث۔ اسی طرح اگر اس نے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اس کی عادت نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جن کا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانث ہو جائے گا۔ ولو حلف لاياكل الشواء فهو على اللحم دون الباذنجان والجزر لانه يراد به اللحم المشوى عند الاطلاق الا ان ينوى ما يشوى من بيض او غيره لمكان الحقيقة۔ اگر قسم کھائی بھنا ہوا نہ کھاؤں گا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بینگن و گاجر و شکر قند پر نہ ہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اس نے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کی وجہ سے اس کی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لاياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم وهذا استحسان اعتبارا للعرف وهذا لان التعميم متعذر فيصرف الى خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوى غير ذلك لان فيه تشديدا وان اكل من مرقه يحنث لما فيه من اجزاء اللحم ولانه يسمى طبيخا۔ اگر قسم کھائی طبیخ یعنی پختہ نہ کھاؤں گا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائے گی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہوا گوشت

ہے لیکن اگر اس نے گوشت کے سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس میں اس پر سختی بڑھتی ہے اور اگر اس نے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور اس لئے کہ اس کو بھی طبیخ کہتے ہیں۔ ومن حلف لا یاکل الرؤس فیمینہ علی ما یکبس فی التنانیر ویباع فی المصر ویقال یکبس وفی الجامع الصغیر ولو حلف لا یاکل راسا فہو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح علی الغنم خاصۃ وھذا اختلاف عصر وزمان کان العرف فی زمنہ فیہما وفی زمنہما فی الغنم خاصۃ وفی زماننا یفتی علی حسب العادۃ کما ھو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریاں نہ کھاؤں گا تو اس کی قسم اسی سری پر واقع ہوگی جو چھابوں میں ڈال کر شہروں میں بیچی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤں گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں گائے اور بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادت ہوگی ویسا فتویٰ دیا جائے گا یہی مختصر قدوری میں مذکور ہے

قال وان حلف لا یاکل فاکھۃ فاکل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکھۃ لما یتفکہ بہ قبل الطعام وبعدہ ای یتنعم بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکہ بہ معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وھذا المعنی موجود فی التفاح واخواتہ فیحنث بہا وغیر موجود فی القثاء والخیار لانہما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بہما واما العنب والرطب والرمان فہما یقولان ان معنی التفکہ موجود فیہا فانہا اعز الفواکہ والتنعم بہا یفوق التنعم بغیرھا وابو حنیفۃ رح یقول ان ھذہ الاشیاء مما یتغذی بہا او یتداوی بہا فاوجب قصورا فی معنی التفکہ للاستعمال فی حاجۃ البقاء ولہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات — امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہ کھاؤں گا پھر اس نے انگور یا انار یا تازہ خرما یا ککڑی یا کھیرا کھایا تو حانث نہ ہوگا اور اگر سیب یا خربزہ یا مشمش کھائی تو حانث ہو جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرما اور انار میں بھی حانث ہو جائے گا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ کیا جائے۔ یعنی اصلی غذائے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہے حتی کہ خشک خربزہ سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خشک خربزہ کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکہ کے معنی سیب اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حانث ہو جائے گا اور ککڑی اور کھیرے میں موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیچے اور کھائے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکہ کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکہ میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی

ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہو گئی کیونکہ ان کا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے خالی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ ف۔ محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ میں ہے ورنہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ع۔ قال ولو حلف لا یأتدم فكل شيء اصطبغ به ادام والشواء ليس بادام والملح ادام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد كل ما يؤكل مع الخبز غالبا فهو ادام وهو رواية عن ابي يوسف لان الادام من المؤادمة وهي الموافقة وكل ما يؤكل مع الخبز موافق له كاللحم والبيض ونحوه ولهما ان الادام ما يؤكل تبعا والتبعية في الاختلاط حقيقة ليكون قائما به وفي ان لا يؤكل على الانفراد حكما وتمام الموافقة في الامتزاج ايضا والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحدها بل يشرب والملح لا يؤكل بانفراده عادة ولانه يذوب فيكون تبعا بخلاف اللحم وما يضاهيه لانه يؤكل وحده الا ان ينويه لما فيه من التشديد والعنب والبطيخ ليس بادام هو الصحيح ـــ

امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں ادام کے ساتھ نہ کھاؤں گا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادام ہے پس بھونا گوشت ادام نہیں ہے۔ یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہے اور نمک ادام ہے اور یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے کیونکہ ادام کا لفظ مرادمت سے نکالا گیا ہے جس کے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اس کے موافق ہے۔ جیسے گوشت و انڈا اور اس کے مانند چیزیں اور امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادام عرف میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو حقیقۃً ملا ہوا ہے تاکہ ادام اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اس طرح کہ حکما تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے۔ اور رہی موافقت وہ جب پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں مل جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلی نہیں کھائی جاتی ہیں بلکہ پی لی جاتی ہیں اور نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلی بھی کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اس نے ادام کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اس کی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہوں گی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اس پر سختی پڑھتی ہے۔ یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اس پر سختی پڑھتی ہو تو قاضی بھی اس کے قول کی تصدیق کرتا ہے اور انگور اور خربزہ ادام نہیں ہے یہی صحیح ہے۔ واذا حلف لا يتغدى فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل لان ما بعد الزوال يسمى عشاء ولهذا يسمى الظهر احدى صلوتي العشاء في الحديث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتغدی یعنی میں غداء نہ کھاؤں گا یعنی صبح و دوپہر تو غداء وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اس کو عشا کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازوں سے ایک نماز کہا گیا ہے ف۔ یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوٰۃ کے باب سہو میں ہے۔ والسحور من نصف الليل الى طلوع الفجر لانه ماخوذ من السحر ويطلق على ما يقرب منه ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة ويعتبر عادة اهل كل بلدة في حقهم ويشترط ان يكون اكثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فعبدي حر وقال عنيت شيئا دون شيء لم يدين في القضاء وغيره لان النية

انما تعمل فی الملفوظ والثوب وما یضاهیه غیر مذکور تنصیصا والمقتضی لا عموم له فلغت نیة التخصیص فیه

اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے اور قریب سحر تک جو کھانا ہو اس کو سحری کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے۔ پھر غداء وعشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق سیری مقصود ہے یعنی اگر صبح کو ایک نوالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غداء نہ ہوگا۔ پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں انہیں کی عادت معتبر ہے اور شرط ہے کہ آدھی سیری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پہنا یا کھایا یا پیا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور دیانت میں بھی اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ نیت اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ یہاں پہننے و کھانے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پہنا و کھانا اس کو مقتضی ہے تو اس کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے اور جب تعمیم نہ ہوا تو تخصیص کی نیت لغو ہے ف۔ اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص ہو سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصة لانه نکرة فی محل الشرط فتعم فعملت نیة التخصیص فیه الا انه خلاف الظاهر فلا یدین فی القضاء۔ یعنی اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے کپڑا پہنایا، طعام کھایا، پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ جو لفظ اس نے بیان کیا یعنی کپڑا و طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نکرہ ہے تو وہ عام ہو گیا پس خاص ہونے کی نیت اس میں کارآمد ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ قال ومن حلف لا یشرب من دجلة فشرب منها باناء لم یحنث حتی یکرع منها کرعا عند ابی حنیفة وقالا اذا شرب منها باناء یحنث لانه المتعارف المفهوم وله ان کلمة من للتبعیض وحقیقة فی الکرع وهی مستعملة ولهذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ دریائے دجلہ سے نہیں پئے گا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لے کر پیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے منہ لگا کر پئے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اس کا پانی لے کر پیا تو حانث ہوگا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پئے اور اس کے حقیقی معنی یہی ہیں کہ منہ لگا کر پئے اور اس طرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے پس جب حقیقی معنی بن پڑتے تو مجازی معنی لینا ممنوع ہیں اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من ماء دجلة فشرب منها باناء حنث لانه بعد الاغتراف بقی منسوبا الیه وهو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نهر یاخذ من دجلة۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیوں گا پھر دجلہ سے برتن میں لے کر پیا تو حانث ہو گیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی تو ایسا ہو گیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اس نے اس نہر میں سے پیا۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حانث ہوتا ہے تو برتن میں لینے سے بھی حانث ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی هذا الکوز الیوم فامرأته طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیه ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف یحنث فی ذلک کله یعنی اذا مضی الیوم

وعلی ھذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالیٰ ولہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہ التصور عندھما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تعقد للبر فلا بد من تصور البر لیمکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول بانعقادہ موجبا للبر علی وجہ یظھر فی حق الخلف وھو الکفارۃ قلنا لا بد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولھذا لا ینعقد الغموس موجبا للکفارۃ ۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جورو طالقہ ہے حالانکہ کوزے میں کچھ پانی نہ تھا تو حانث نہیں ہوگا خواہ اس کوزہ میں پانی نہ ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اور اگر اس میں پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حانث نہ ہوگا ۔ اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابی یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حانث ہو جائے گا یعنی جب دن گزر جائے تب حانث ہو جائے گا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے ۔ یعنی اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے پیوں گا تو اس صورت میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ وہ پوری کی جائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کی جاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی درحالیکہ اس کا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ اس کے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اس کا خلیفہ کفارہ ہے (یعنی زبان سے جب اس نے قسم نکالی تو ہم اس کو لغو نہیں کریں گے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا کفارہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے) تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں نہ یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم پوری نہیں ہو سکتی تو کفارہ اس کا خلیفہ دیا جائے اس لئے کہ جب اصل ہی نہیں متصور ہے تو خلیفہ کہاں سے ہوگا ۔ ولو کانت الیمین مطلقۃ ففی الوجہ الاول لا یحنث عندھما وعند ابی یوسف یحنث فی الحال وفی الوجہ الثانی یحنث فی قولھم جمیعا فابو یوسف فرق بین المطلق والموقت ووجہ الفرق ان التاقیت للتوسعۃ فلا یجب الفعل الا فی آخر الوقت فلا یحنث قبلہ وفی المطلق یجب البر کما فرغ وقد عجز فیحنث فی الحال وھما فرقا بینھما ووجہ الفرق ان فی المطلق یجب البر کما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد علیہ الیمین یحنث فی یمینہ کما اذا مات الحالف والماء باق اما فی الموقت یجب البر فی الجزء الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ البر لعدم التصور فلا یجب البر فیہ وتبطل الیمین کما اذا عقد ابتداء فی ھذہ الحالۃ ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حانث ہو جائے گا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہے تو بالاتفاق سب کے قول میں حانث ہو جائے گا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی درصورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گزرنے پر حانث ٹھہرایا ۔ اور درصورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حانث ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اس واسطے ہوتا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا ابھی واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے

یعنی جب دن گزرے تو دن گزرنے سے پہلے حانث نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم کے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنی پانی نادار دہے تو فی الحال حانث ہوگیا۔

اور امام ابوحنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق اور وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کا پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ ندارد ہے تو قسم میں جھوٹا ہوگیا جیسے اگر حالف مرجائے حالانکہ پانی باقی ہے تو جھوٹا ہوجاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزء میں واجب ہوگا اور آخری جزء پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہوجائے گی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو یہی باطل ہے نفسے یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور ہو اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو ۔ع۔ قال ومن حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها وقال زفر لا تنعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا ترى ان الملئكة يصعدون السماء وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسألة الكوز لان شرب الماء الذى فى الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد ۔ اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کردوں گا تو قسم منعقد ہوجائے گی اور قسم کے بعد ہی حانث ہوجائے گا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا از راہ عادت کے بدلنا محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہوگیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا در حقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا در حقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں ۔ اور اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ پتھر کو سونا کردے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہوا تو قسم منعقد ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کرے گی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حانث ہوجائے گا۔ جیسے اس صورت میں کہ حالف مرجاوے تو اس کے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہوجانے کا احتمال موجود ہے بر خلاف مسئلہ کوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اس کا پینا حالانکہ اس میں کچھ بھی نہ تھا متصور نہیں ہے تو قسم ہی منعقد نہ ہوگی ف۔ اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابوحنیفہ ہے اور یہی قول اظہر ہے ۔ ت ۔

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا يكلم فلانا فكلمه وهو بحيث يسمع الا انه نائم حنث لانه قد كلمه ووصل الى سمعه لكنه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافله

وفی بعض روایات المبسوط شرط ان یوقظه وعلیه مشایخنا لانه اذا لم ینتبه کان کما اذا ناداه من بعید وھو بحیث لا یسمع صوته۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہ کروں گا پھر ایسے طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہے مگر وہ خواب میں تھا تو یہ شخص حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس شخص سے کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا ولیکن وہ خواب کی وجہ سے نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حالف نے اس کو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ کلام کو سن سکتا ہے مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا حالانکہ اس صورت میں وہ حانث ہو جاتا ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اس کو جگا دیا تو حانث ہو جائے گا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے التحفۃ ع) کیونکہ جب وہ بیدار نہ ہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اس کو دور سے پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ ولو حلف لا یکلمه الا باذنه فاذن له ولم یعلم بالاذن حتی کلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی هو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یتحقق الا بالسماع وقال ابو یوسفؒ لا یحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه یتم بالاذن کالرضا قلنا الرضا من اعمال القلب ولا کذلک الاذن علی ما مر۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی اجازت سے پھر زید نے اس کو اجازت دے دی مگر اس کو اجازت کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اذن کا لفظ اذان سے مشتق ہے جس کے معنی آگاہ کرنا یا اُذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدوں سننے کے متحقق نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت دا باحت دینا اور یہ فقط اجازت دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے۔ جیسے رضا رضا دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضا تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن کا یہ حال ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہے اور فتاویٰ صغریٰ و تتمہ میں نوازل سے مذکور ہے۔ ایک نے قسم کھائی کہ اس کی زوجہ بدوں اس کے اذن کے نہ نکلے گی پھر اس کو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے قول میں یہ اذن نہیں ہے اور ابو یوسف و زفر کے قول میں اذن ہے۔ ع۔ قال وان حلف لا یکلمه شهرا فهو من حین حلف لانه لو لم یذکر الشهر تتابد الیمین وذکر الشهر لاخراج ما وراءه فبقی الذی یلی یمینه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا لانه لو لم یذکر الشهر لا یتابد الیمین فکان ذکره لتقدیر الصوم به وانه منکر فالتعیین الیه۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا ذکر نہ کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے واسطے ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اس کی حالت کے یعنی غصہ اس کو فی الحال بھرا ہوا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا کہ واللہ میں ایک مہینہ روزہ رکھوں گا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہ ہوگا اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نہ کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہ ہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اس واسطے ہے۔

کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ نکرہ ہے تو معین کرنے کا اختیار اس کو حاصل ہے وفیہ یعنی اس پر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزے رکھ لے تو اس کو اختیار ہے کہ

روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے۔ وان حلف لا یتکلم فقرأ القرآن فی صلاتہ لا یحنث وان
قرأ فی غیر صلاتہ حنث وعلی ھذا التسبیح والتھلیل والتکبیر وفی القیاس یحنث فیھما وھو قول الشافعی رح
لانہ کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلوٰۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ھذہ لا یصلح
فیھا شئ من کلام الناس وقیل فی عرفنا لا یحنث فی غیر الصلوٰۃ ایضا لانہ لا یسمی متکلما بل قارئا ومسبحا
اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولوں گا پھر اس نے نماز میں قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے
باہر پڑھا تو حانث ہو جائے گا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا کہ تو حانث
نہ ہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث ہو جائے اور یہی امام
شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور
نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ
بھی کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس
میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی
حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ باتیں کرنے والا نہیں کہلاتا ہے
بلکہ اس کو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں ف۔ یہی قول فقیہ ابو اللیث و شیخ الاسلام و صدر شہید وعتابی کا ہے
اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فھو علی اللیل والنھار لان اسم الیوم اذا قرن
بفعل لا یمتد یراد بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولھم یومئذ دبرہ والکلام لا یمتد۔ اور اگر اس نے کہا
کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جورو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ
دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اس کی جورو طالقہ ہو جائے گی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا
ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یولھم یومئذ دبرہ یعنی جو
شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیرے گا الخ یعنی جہاد میں کسی وقت کافروں سے پیٹھ پھیرنا مستوجب
غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہے۔ وان عنی النھار خاصۃ دین فی القضاء لانہ مستعمل فیہ
ایضا وعن ابی یوسف رح انہ لا یدین فی القضاء لانہ خلاف المتعارف ولو قال لیلۃ اکلم فلانا فھو علی اللیل خاصۃ
لانہ حقیقۃ فی سواد اللیل کالنھار للبیاض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت۔ اور اگر اس نے فقط
دن ہی دن کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ اس معنی میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف
سے ایک روایت ہے کہ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اس
نے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ
رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے۔ جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے
اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم فلان
او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمہ بعد القدوم
والاذن لم یحنث۔ لانہ غایۃ والیمین باقیۃ قبل الغایۃ ومنتھیۃ بعدھا فلا یحنث بالکلام بعد انتھاء الیمین۔
اور اگر اس نے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آ جائے یا کہا کہ یہاں تک کہ زید سفر

سے آجائے یا کہا کہ مگر یہ کہ زید مجھے اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جورو طالق
ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کر لیا تو حانث ہو گیا یعنی اس کی زوجہ کو طلاق
پڑ گئی اور اگر اس کے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا
اجازت انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم
ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسف لان الممنوع
عنه کلام ینتهی بالاذن والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعنده التصور لیس بشرط
فعند سقوط الغایة تتأبد الیمین۔ اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہو گئی اس میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آجانے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت
کے بعد یہ متصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک متصور ہونا کچھ شرط نہیں تو زید کے مرنے
سے قسم دائمی ہو جائے گی فرض یعنی اگر کبھی فلاں شخص سے کلام کرے گا تو اس کی زوجہ طالق ہو جائے گی۔ ومن
حلف لا یکلم عبد فلان ولم ینو عبدا بعینه او امرأة فلان او صدیق فلان فباع فلان عبده او بانت منه امرأته
او عادی صدیقه فکلمهم لم یحنث لانه عقد یمینه علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافة ملک او
اضافة نسبة ولم یوجد فلا یحنث قال رضی الله عنه هذا فی اضافة الملک بالاتفاق وفی اضافة النسبة عند محمد یحنث کالمرأة
والصدیق قال فی الزیادات لان هذه الاضافة للتعریف لان المرأة والصدیق مقصودان بالهجران فلا یشترط دوامها
فیتعلق الحکم بعینه کما فی الاشارة ووجه ما ذکر ههنا وهو روایة الجامع الصغیر انه یحتمل ان یکون غرضه هجرانه لاجل
المضاف الیه ولهذا لم یعینه فلا یحنث بعد زوال الاضافة بالشک۔ جس نے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کروں
گا اور کسی خاص غلام کی نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلاں کی زوجہ سے یا فلاں کے دوست سے بات نہیں
کروں گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اس کی زوجہ اس سے بائنہ ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی
ہو گئی پھر اس نے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر کی
جو ایسے محل میں واقع ہوگا جس کی نسبت فلاں شخص کی طرف ہے یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جن کو فلاں
شخص کے ساتھ نسبت ہے خواہ نسبت ملک ہے جیسے غلام فلاں یا نسبت نکاحی یا دوستی ہے۔ پھر جب نسبت
نہ رہی تو حانث نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینوں اماموں کا اتفاق ہے کہ
حانث نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک حانث ہو جائے گا جیسے اس کی زوجہ یا دوست
سے کیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہے تو بھی حانث ہوگا اور امام محمد نے زیادات میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ایسی
نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہے۔ کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا
چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہے اور فلاں کی زوجہ یا دوست ہونا صرف ان کی شناخت کے واسطے ہے
تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہے۔ پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے
یعنی مثلاً کہا کہ فلاں کے اس دوست سے یا فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کروں گا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام
کرے تو حانث ہوتا ہے اگرچہ فلاں سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہاں مذکور ہے یعنی فلاں
کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانث نہ ہوگا۔ یہ جامع الصغیر کی روایت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شاید اس کی

غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلاں شخص کی نسبت کے چھوڑے اسی وجہ سے اس نے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین نہیں کیا۔ اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا پس جب فلاں شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وان کانت یمینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ھذا اوامرأۃ فلان بعینھا اوصدیق فلان بعینہ لم یحنث فی العبد وحنث فی المرأۃ والصدیق وھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمدؒ یحنث فی العبد ایضا وھو قول زفرؒ۔ اور اگر اس کی قسم اس فلاں شخص کے کسی معین غلام پر ہو۔ مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے کسی اس غلام سے یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلاں شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نہ کروں گا۔ پھر فلاں شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانث نہ ہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانث اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حانث ہو جائے گا اور یہی زفرؒ کا قول ہے اور جلیؒ امام شافعیؒ و مالک و احمدؒ کا قول ہے۔ وان حلف لایدخل دار فلان ھذہ فباعھا ثم دخلھا فھو علی ھذا الخلاف وجہ قول محمد وزفرؒ ان الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منھا لکونھا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ ولغت الاضافۃ وصار کالصدیق والمرأۃ ولھما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضاف الیہ لان ھذہ الاعیان لاتھجر ولا تعادی لذواتھا وکذا العبد لسقوط منزلتہ بل لمعنی فی ملاکھا فتتقید الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ اضافۃ نسبۃ کالصدیق والمرأۃ لانہ یعادی لذاتہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی لمعنی فی المضاف الیہ غیر ظاھر لعدم التعیین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں شخص نے اس کو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اور امام محمد و زفرؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہے اور اشارہ کر دینے میں بھرپور شناخت ہو جاتی ہے کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہے۔ بخلاف نسبت کے تو یہاں اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہو گئی۔ پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہو گیا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہے جو مضاف الیہ کے اندر ہے یعنی فلاں شخص کی وجہ سے اس نے قسم کھائی کہ اس کے غلام وغیرہ سے بات نہ کرے گا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ ان کو چھوڑا جائے یا ان سے عداوت کی جائے اور یہی حال غلام کا ہے کیونکہ اس کا درجہ بہت گھٹا ہوا ہے یعنی اس قابل نہیں ہے کہ اس سے عداوت کی جائے یا اس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی ایسے سبب سے ہے جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہے تو قسم اسی وقت تک رہیگی جب تک ملکیت قائم ہے بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہ ہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلاں شخص کا دوست یا اسکی زوجہ تو ان دونوں سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلاں شخص میں خاص کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہے۔ اس واسطے اس نے معین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہے کہ قسم کا باعث فلاں شخص میں کوئی امر ہے۔ قال وان حلف لایکلم صاحب ھذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ھذہ الاضافۃ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یعادی لمعنی فی الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر والے سے بات نہ کروں گا پھر اس

نے چادر فروخت کر دی پھر اس سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی احتمال نہیں ہے سوائے شناخت کے کیونکہ چادر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کروں گا۔ ومن حلف لا یکلم ھذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو وھذہ الصفۃ لیست بداعیۃ الی الیمین علی ما مر من قبل۔ اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کروں گا پھر اس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ ادھیڑ ہو گیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ حکم کا تعلق اس سے ہو جائے گا جس کی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہیں ہے کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل

فصل قسم متعلق باوقات۔ قال ومن حلف لا یکلمہ حینا او زمانا او الحین او الزمان فھو علی ستۃ اشھر لان الحین قد یراد بہ اربعون سنۃ قال اللہ تعالیٰ ھل اتی علی الانسان حین من الدھر وقد یراد بہ ستۃ اشھر قال اللہ تعالیٰ تؤتی اکلھا کل حین وھذا ھو الوسط فینصرف الیہ وھذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالبا لانہ بمنزلۃ الابد ولو سکت عنہ یتابد فیتعین ما ذکرناہ وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وھذا اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی شیئا فھو علی ما نوی لانہ نوی حقیقۃ کلامہ۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لا یکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان یعنی میں کلام نہ کروں گا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اس کی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہو گی۔ اس واسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ھل اتی علی الانسان حین من الدھر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تؤتی اکلھا کل حین۔ اور یہی درمیانی وقت ہے تو قسم اسی کی طرف پھرے گی اور یہ امر اس واسطے ہے کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو عادت میں بھی پایا جاتا ہے اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ کے ہے۔ اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ جو ہم نے ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ ہی متعین ہے اور یہی حال لفظ زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ عرب بولتے ہیں ما رأیتک منذ حین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں ما رأیتک منذ زمان یعنی خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہو گی کیونکہ اس نے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لئے۔ وکذلک الدھر عندھما وقال ابو حنیفۃ الدھر لا ادری ما ھو وھذا الاختلاف فی المنکر ھو الصحیح اما المعرف بالالف واللام یراد بہ الابد عرفا لھما ان دھرا یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ دھر بمعنی وابو حنیفۃ توقف فی تقدیرہ لان اللغات لا تدرک قیاسا والعرف لم یعرف استمرارہ لاختلاف فی الاستعمال۔ اور اگر اس نے اسی طرح عربی میں قسم کھائی کہ لا اکلمہ دھرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہو گی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ

اس نے دہر کو بدون الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور ملک میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین و زمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ مارایتک منذ حین اور مارایتک منذ دھر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابوحنیفہ نے دہر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ قیاس سے لغت نہیں دریافت کئے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف بھی جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہے فتح خلاصہ یہ ہے کہ حین و زمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتی کہ دہری اس کو کہتے ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عزوجل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں ان کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لئے ہیں جو معنی مراد لئے اسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لئے تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو حلف لا یکلمہ ایاما فھو علی

ثلثۃ ایام لانہ اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وھو الثلث ولو حلف لا یکلمہ الایام فھو علی عشرۃ ایام عند ابی حنیفۃ وقالا علی الاسبوع ولو حلف لا یکلمہ الشھور فھو علی عشرۃ اشھر عندہ وعندھما علی اثنی عشر شھرا لان اللام للمعھود وھو ما ذکرنا لانہ یدور علیھا ولہ انہ جمع معرف فینصرف الی اقصی ما یذکر بلفظ الجمع وذلک عشرۃ — اور اگر اس نے عربی میں قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاما یعنی دنوں تک بات نہ کروں گا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہے لیکن اردو و فارسی میں وہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الایام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشھور تو ابوحنیفہ کے نزدیک دس مہینہ مراد اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور یہ اسی قدر ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے الایام کو الف لام سے معرفہ کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائے گا اور وہ دس ہے فتح یعنی عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثۃ ایام واربعۃ ایام تا عشرۃ ایام اور اس کے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہیں۔

پس عشرہ انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور مشہور یعنی مہینوں کو لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ سات دن گھوم کر آتے ہیں تو انہیں پر مدار رہا اور شامیہ میں مذکور ہے کہ ہماری زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روزہا بولتے ہیں تو امام ابوحنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر قسم رکھی جاوے۔

وکذا الجواب عندہ فی الجمع والسنین وعندھما ینصرف الی العمر لانہ لا معہود دونہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے بیان کی یا السنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انتہائے معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے۔ ومن قال لعبدہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفۃ عشرۃ ایام لانہ اکثر ما یتناولہ اسم الایام وقالا سبعۃ ایام لان ما زاد علیہا تکرار وقیل لو کان الیمین بالفارسیۃ ینصرف الی سبعۃ ایام لانہ یذکر فیہا بلفظ الفرد دون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ۔ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایام کثیر دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے اسمیں سب سے زیادہ یہی دس روز ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہوجاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مرا روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی، تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی وطلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأتہ اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا میتا طلقت وکذلک اذا قال لامتہ اذا ولدت ولدا فانت حرۃ لان الموجود مولود فیکون ولدا حقیقۃ ویسمی بہ فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقضی بہ العدۃ والدم بعدہ نفاس وامہ ام ولد لہ فیتحقق الشرط وھو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالقہ ہے پھر اس کے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالقہ ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزاد ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہوجائے گی۔ کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدائشی بچہ ہے اور اس کو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اس کو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اس کی پیدائش سے عدت گزر جاتی ہے اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اس کی ماں ام ولد ہوجاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی۔ ولو قال اذا ولدت ولدا فھو حر فولدت ولدا میتا ثم آخر حیا عتق الحی وحدہ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وقالا لا یعتق واحد منہما لان الشرط قد تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فتنحل الیمین لا الی جزاء لان المیت لیس بمحل للحریۃ وھی الجزاء ولابی حنیفۃ رحمہ اللہ ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیوۃ لانہ قصد اثبات الحریۃ جزاء وھی قوۃ حکمیۃ تظہر فی دفع تسلط الغیر ولا تثبت فی المیت فیتقید بوصف الحیوۃ فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا حیا بخلاف جزاء الطلاق وحریۃ الام لانہ لا یصلح مقیدا۔ اور باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اس کے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبینؒ نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے زائل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ تو آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزائے قسم تھی پس قسم بغیر جزاء کے ہوچکی اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ

مطلق فرزند ہی ہے کہ جس میں حیات ہو اس واسطے کہ مولی نے اس کی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء
شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت
نہیں ہو سکتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولی نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ
آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط
نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ وان قال
اول عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق۔ اور اگر کہا کہ پہلا غلام جس کو کہ
میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ پہلا وہ فرد ہے جو سب سے سابق ہے
یعنی دوسرا اس کے ساتھ شریک نہ ہو۔ فان اشتری عبدین معا ثم آخر لم یعتق واحد منہم لانعدام التفرد
فی الاولین والسبق فی الثالث فانعدمت الاولیۃ ۔ اور اگر اس نے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدا
تو ان میں کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ پہلے دونوں میں سے کوئی اکیلا نہیں ہے اور تیسرا سب سے پہلا نہیں ہے تو پہلا
ہونا نادر ہے۔ وان قال اول عبد اشتریہ وحدہ فہو حر عتق الثالث لانہ یراد بہ التفرد فی حالۃ الشراء لان
وحدہ للحال لغۃ والثالث سابق فی ہذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے یوں کہا ہو کہ پہلا غلام
جس کو میں خریدوں درحالیکہ اکیلا ہو تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں اکیلا
ہونا مراد ہوتا ہے کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنی خرید کا حال ہے اور اکیلا خرید ہونے میں تیسرا غلام
سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا ومات لم یعتق لان آخر فرد لاحق
ولا سابق لہ فلا یکون لاحقا۔ اور اگر اس نے کہا ہو کہ آخر غلام جس کو میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام
خرید کر مر گیا تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی
سابق نہیں ہے تو یہ غلام لاحق یعنی آخر بھی نہ ہوا۔ ولو اشتری عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانہ فرد لاحق
فاتصف بالآخریۃ۔ اور اگر اس نے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خریدا اور خود مر گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا
کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف اس میں پایا گیا۔ ویعتق یوم اشتراہ عند ابی حنیفۃ رح حتی
یعتبر من الثلث لان الآخریۃ لا تثبت الا بعدم شراء غیرہ بعدہ وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط متحققا عند الموت فیقتصر
علیہ ولابی حنیفۃ ان الموت معرف فاما الاتصاف بالآخریۃ من وقت الشراء فیثبت مستندا وعلی ہذا الخلاف تعلیق
الطلقات الثلث بہ ومعناہ تظہر فی جریان الارث وعدمہ ۔ پھر یہ غلام
خرید کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال سے اس کی آزادی معتبر ہوگی
یعنی خرید کے وقت حالت صحت میں مولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولی کے مرنے پر ہوا تو
اس کی آزادی مولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولی کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی
گویا موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گویا موت کے وقت آزاد کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اس
واسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہیں ہو سکتا مگر اس طور سے کہ اس کے بعد کوئی غلام خریدا نہ جاوے۔ اور یہ بات
مولی کے مرنے پر متحقق ہوئی تو شرط کا متحقق موت کے وقت ہوا۔ پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہے گا۔ اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بات بتلادی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اس کا آخری ہونا تو وہ خرید

کے وقت سے ثابت ہو گیا تھا یعنی اس وقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خریدنے کے وقت سے اس کا آخری ہونا ثبوت ہو جائے گا اور جب آخری ہوا اس وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ ہی تین طلاقیں مشروط تھیں اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہ ہونے میں ظاہر ہوگا ف اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ تین طلاق سے طالقہ ہے۔ پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جس کے تین دن گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالقہ ہو کر میراث مستحق ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اسی وقت سے طالقہ ہوئی جس وقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہوگی۔

ومن قال كل عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا بالعرف وهذا انما يتحقق من الاول۔ اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھ کو فلانہ زوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اس کو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہیں جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف میں یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہوگی تو وہی آزاد ہوگا۔ وان بشروه معا عتقوا لانها تحققت من الكل۔ اور اگر سبھوں نے ساتھ ہی اس کو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی۔ ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة يمينه لم يجزه لان الشرط قران النية بعلة العتق وهي اليمين فاما الشراء فشرطه۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلاں کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اس کو اس نیت سے خریدا کہ اس کے کفارۂ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط ہے ف یعنی جب اس کو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خریدنے کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ وان اشترى اباه ينوي عن كفارة يمينه اجزاه عندنا خلافا لزفر والشافعي لهما ان الشراء شرط العتق فاما العلة فهي القرابة وهذا لان الشراء اثبات الملك والاعتاق ازالته وبينهما منافاة ولنا ان شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره فصار نظير قوله سقاه فارواه۔ اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا درحالیکہ اس کو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا۔ اور اس میں زفرؒ و شافعیؒ کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اس کی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہے تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو کسی کا مملوک پا کر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم حالا ربعۃ۔ اس میں خریدنے کو عتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط نہیں لگائی ہے تو گویا پھر اس کی نظیر کا

یہ قول ہے کہ سقاہ فارواہ یعنی اس کو پانی پلاکر سیراب کردیا۔ ولو اشتری ام ولدہ لم یجزہ ومعنی ھذہ المسئلۃ ان یقول لامۃ قد استولدھا بالنکاح ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمینی ثم اشتراھا فانھا تعتق لوجود الشرط ولا یجزیہ عن الکفارۃ لان حریتھا مستحقۃ بالاستیلاد فلا تضاف الی الیمین من کل وجہ بخلاف ما اذا قال لقنۃ ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمینی حیث یجزیہ عنھا اذا اشتراھا لان حریتھا غیر مستحقۃ بجھۃ اخری فلم یختل الاضافۃ الی الیمین وقد قارنتہ النیۃ۔ اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کرکے بچہ حاصل کیا تھا اس کو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر اس کو خریدا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہوجائے گی۔ ولیکن کفارہ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے خود مستحق ہوچکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنی اس کی ام ولد نہیں ہے کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارۂ قسم ادا ہوجائے گا کیونکہ اس کی آزادی کسی دوسری جہت سے مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہوگئی پس کفارہ ادا ہوجائے گا۔ ومن قال ان تسریت جاریۃ فھی حرۃ فتسری جاریۃ کانت فی ملکہ عتقت لان الیمین انعقدت فی حقھا لمصادفتھا الملک وھذا لان الجاریۃ منکرۃ فی ھذا الشرط فیتناول کل جاریۃ علی الانفراد۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں لاؤں تو وہ آزاد ہے پھر اپنی مملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہوگی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہوگئی کیونکہ یہ قسم اس کی ملک میں واقع ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرہ ہے تو ایک ایک کرکے کل باندیوں کو شامل ہے۔ وان اشتری جاریۃ فتسراھا لم تعتق بھذہ الیمین خلافا لزفر فانہ یقول التسری لا یصح الا فی الملک فکان ذکرہ ذکرا للملک فصار کما اذا قال لاجنبیۃ ان طلقتک فعبدی حر یصیر التزوج مذکورا ولنا ان الملک یصیر مذکورا ضرورۃ صحۃ التسری وھو شرط فیتقدر بقدرہ فلا یظھر فی حق صحۃ الجزاء وھو الحریۃ وفی مسئلۃ الطلاق انما یظھر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لھا ان طلقتک فانت طالق ثلاثا فتزوجھا وطلقھا لا تطلق ثلاثا فھذہ وزان مسئلتنا۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اس کو اپنے تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہ ہوگی اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے زفر کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر یہی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا صحیح ہوا اور یہاں تحت میں لانا شرط ہے۔ پس جہاں تک ضرورت ہے وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائے گا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزا یعنی آزادی کے حق میں ملک ظاہر نہ ہوگی۔ اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوئی ہے نہ جزا کے حق میں حتی کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلثہ ہے پھر اس سے نکاح کرکے اس کو طلاق دی تو تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے۔ ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امھات اولادہ ومدبروہ وعبیدہ لوجود الاضافۃ المطلقۃ اذ الملک ثابت فیھم رقبۃ ویدا۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر [illegible]

مملوک آزاد ہے تو اس کی ام ولد باندیاں اور اس کے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اس لئے کہ ملک ان سب میں از راہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے۔ ولا یعتق مکاتبوہ الا ان ینویھم لان الملک غیر ثابت یدا ولھذا لا یملک اکسابہ ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاختلفت الاضافۃ فلا بد من النیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ ان کی بھی نیت کرے اس واسطے کہ ملکیت مکاتب میں از راہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمائی کا خود مختار ہے اسی واسطے اس کی کمائی کا مالک مولیٰ نہیں ہوتا ہے اور مولیٰ کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضرور ہے۔ ومن قال لنسوۃ لہ ھذہ طالق او ھذہ و ھذہ طلقت الاخیرۃ ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمۃ او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلھا بین الاولیین ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدکما طالق وھذہ وکذا اذا قال لعبیدہ ھذا حر او ھذا و ھذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولین لما بینا۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالقہ ہے یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالقہ ہو جائے گی اور پہلی دونوں عورتوں میں اس کو اختیار باقی ہے یعنی دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے۔ اس واسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت ہو اور اس نے پہلے دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہے پھر اس نے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واؤ حکم شرکت کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر رہے گا گویا اس نے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے۔ اسی طرح اگر اپنے غلاموں سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو آخیر والا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں میں اس کو اختیار رہے بدلیل مذکورۂ بالا کہ یعنی حرف یا پہلی دونوں میں سے ایک کے لئے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور ان کے سوائے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع او لا یشتری او لا یواجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ ولھذا لو کان العاقد ھو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ھو الشرط وھو العقد من الآمر وانما الثابت لہ حکم العقد۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کرے گا یا فروخت نہ کرے گا یا اجارہ نہیں کرے گا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جس نے یہ کام کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اس کے حقوق بذمہ وکیل ہیں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا تو جو بات شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اس کے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ہے یعنی مثلاً وکیل کے خرید سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہے۔

ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوتی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا
الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا اویکون الحالف ذا سلطان لایتولی العقد بنفسہ لانہ یمتنع نفسہ عما
یعتادہ۔ لیکن اگر اس نے اپنی قسم میں اس کی بھی نیت کی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس میں اس پر سختی
ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے
حانث ہو جائے گا

اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ایسے
کام سے روکا جس کا کرنا اس کی عادت میں تھا۔ ومن حلف لایتزوج اولا یطلق اولا یعتق فوکل بذلک
حنث لان الوکیل فی ھذا سفیر ومعبر ولھذا لایضیفہ الی نفسہ بل الی الآمر وحقوق العقد ترجع الی
الآمر لا الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں نکاح میں نہیں لاؤں گا یا طلاق نہیں دوں گا یا آزاد نہیں کروں گا۔
پھر اس نے اس کام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حانث ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل خالی سفیر
ہوتا ہے یعنی اس نے دوسرے کی عبارت بیان کر دی۔ اسی واسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف
نسبت نہیں کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا
طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ ان کے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔
ولو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ وسنشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء اللہ تعالیٰ۔
اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا عتاق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولوں
گا یعنی چاہا کہ وکیل کرنے سے حانث نہ ہو تو فقط قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا یعنی از راہ دیانت تصدیق
ہو سکتی ہے اور ہم اس کا فرق عنقریب بیان کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ ف۔ یعنی خرید فروخت واجارہ
میں اور نکاح وطلاق واعتاق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہے۔ ولو حلف لایضرب عبدہ اولا یذبح شاتہ فامر
غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ وذبح شاتہ فیملک تولیتہ غیرہ ثم منفعتہ
راجعۃ الی الآمر فیجعل ھو مباشرا اذ لا حقوق لہ ترجع الی المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں
مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حانث
ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو
کام کر سکتا ہے۔ پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام
کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ ولو قال عنیت ان لا الی ذلک بنفسی دین فی القضاء
بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ ووجہ الفرق ان الطلاق لیس الا تکلما بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیھا
والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمھما فاذا نوی التکلم فقد نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا
قضاء اما الذبح والضرب فعل حسی یعرف باثرہ والنسبۃ الی الآمر بالتسبیب مجازا فاذا نوی الفعل بنفسہ فقد
نوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مار و ذبح کا متولی بذات خود ہونا میری
مراد تھی تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق واعتاق ونکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ
فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا

حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اس نے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اس نے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی ولیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ پھر مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اثر سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اس وجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا۔ پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اس نے اپنے قول کے حقیقی معنی مراد لئے تو از راہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لا یضرب ولدہ فامر انسانا فضربہ لم یحنث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد عائدۃ الیہ وھو التادب والتثقف فلم ینسب فعلہ الی الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعتہ الائتمار بامرہ فیضاف الفعل الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں ماروں گا پھر اس نے کسی آدمی کو حکم دیا جس نے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہنچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر آجاتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کا حکم بجا لاوے تو مارنے کا فعل اس کے مولیٰ کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغیرہ ان بعت لک ھذا الثوب فامرأتہ طالق فدس المحلوف علیہ ثوبہ فی ثیاب الحالف فباعہ ولم یعلم لم یحنث لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاصہ بہ وذلک بان یفعلہ بامرہ اذ البیع تجری فیہ النیابۃ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لک حیث یحنث اذا باع ثوبا مملوکا لہ سواء باعہ بامرہ او بغیر امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانہ اقرب الیہ فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یکون مملوکا لہ ونظیرہ الصیاغۃ والخیاطۃ وکل ما یجری فیہ النیابۃ بخلاف الاکل والشرب وضرب الغلام لانہ لا یحتمل النیابۃ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں نے تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالقہ ہے پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کردیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیئے حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حانث نہ ہوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اسی کے واسطے ہو۔ اور اس کی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے۔ کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی بخلاف اس کے اگر یوں کہا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے خالد کا مملوک کپڑا فروخت کیا تو حانث ہوا خواہ اس کے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیئے اور یہ اس طور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا مملوک ہو اور جو حکم یہاں بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جس میں نیابت ہوسکتی ہے۔ جیسے زرگری و سلائی (و ہبہ کرنا و صدقہ کرنا اور مکاتب کرنا اور غلام کو مارنا۔ ع) بخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہ ہوگا فسے یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حانث ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خواہ اس کے حکم سے کرے یا

بغیر حکم اور خواہ جان کر کرے یا بغیر جانے بہرحال حانث ہو جائے گا۔ ع۔ ومن قال هذا العبد حر ان بعته
فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام
آزاد ہے اگر میں اس کو فروخت کر دوں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی
اپنے واسطے خیار کی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ شرط یعنی بیچنا پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم
ہے تو جزا نازل ہوگی ف۔ اور اگر اس نے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد
ہونا چاہئے حالانکہ بعد بیع کے وہ اس کی ملک میں باقی نہیں رہا۔ ع۔ وكذلك لو قال المشترى ان اشتريته
فهو حر فاشتراه على انه بالخيار يعتق ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه وهذا
على اصلهما ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق يثبت الملك
سابقا عليه فكذا هذا۔ اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خرید دوں تو یہ آزاد ہے پھر اس
کو اس شرط پر خریدا کہ مجھ کو تین دن تک خیار حاصل ہے یعنی خیار شرط خریدا تو بھی آزاد ہو جائے گا اس واسطے
کہ شرط یعنی خرید متحقق ہو گئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
ہے یعنی خیار شرط ہونے سے مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اس
واسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہے اور شرطیہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری خیار شرط
خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک ثابت ہو گئی یعنی اس نے اپنی خیار شرط کا
اختیار توڑ کر خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر آزاد
ہو گیا اور خیار شرط کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع هذا العبد او هذه الامة فامرأته طالق فاعتق او دبر طلقت
امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات محلية البيع واذا قالت امرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة
لي طالق ثلثا طلقت هذه التي حلفته في القضاء وعن ابي يوسفؒ انها لا تطلق لانه اخرجه جوابا فينطبق عليه و
لان غرضه ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل
مبتدأ وقد يكون غرضه ايحاشها حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا وان نوى غيرها
يصدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص العام۔ اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جورو
طالقہ ہے پھر اگر اس کو آزاد یا مدبر کر دیا تو اس کی جورو طالقہ ہو جائے گی اس واسطے کہ شرط پائی گئی یعنی
بیع نہ کرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے۔ اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی
سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہو تین طلاق سے طالقہ ہے تو حکم قضاء
میں یہ عورت بھی طالقہ ہو جائے گی جس نے اس کو قسم دلائی ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالقہ نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس
کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائے گی اور اس لئے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس
زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جب ہی ہوگی کہ جب اس کے سوائے دوسری عورتیں طالقہ ہوں۔ پس
طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اول جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر
نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائے گا۔ اور کبھی یہ غرض بھی

ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اس پر ایسے امر میں اعتراض کیا جس کو شرع نے اس پر حلال کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنی اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کر کے اس زوجہ کے سوائے دوسریوں کو مراد لیا ہو۔ اور شاید کہ غصہ ہو کے اس کو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اس نے اگر دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے سوائے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوٰۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال وھو فی الکعبۃ او فی غیرھا علی المشی الی بیت اللہ تعالیٰ او الی الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاء رکب واھراق دما وفی القیاس لا یلزمہ شئی لانہ التزم ما لیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل ومذھبنا ماثور عن علی ولان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرۃ بھذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاء رکب واھراق دما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اس نے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھ پر واجب ہے تو اس پر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو جاوے۔ مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کرلی جو اصل میں قربۃ واجبہ یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو کر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کر چکے ہیں۔ ف۔ حاصل یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے گا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو بدلیل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل جائے اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اس کو قربانی دینی ہوگی۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اس واسطے کہ پیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے ولیکن قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔

چنانچہ امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہاں سے سوار ہوا ہے وہاں سے پھر پیدل چلے۔ امام محمدؒ نے اس کی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی ہے جس کو وہاں ذبح کرکے صدقہ کر دے۔

اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اس کے سوائے اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ انتہی بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدثنا ابن علیۃ عن سعید بن ابی عروۃ عن قتادۃ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبد الرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم نخعی عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی اور اس میں مذکور ہے کہ پیدل حج کو جائے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور حدیث عقبہ بن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی۔ پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اس قدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابو یعلی والطحاوی والبیہقی واحمد یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا اس میں ہم کو صدقہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جس نے پیدل حج کی نذر کی اس کو چاہیئے کہ ایک قربانی دے اور سوار ہو لے رواہ الحاکم۔ م ف ع۔ ولو قال علی الخروج او الذھاب الی بیت اللہ تعالی فلا شیء علیہ لان التزام الحج والعمرۃ بھذا اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا لازم ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے تو اسے پس حکم قیاس کے موافق رہے گا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا۔ ولو قال علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمروۃ فلا شیء علیہ وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف و محمد رح فی قولہ علی المشی الی الحرم حجۃ او عمرۃ ولو قال الی المسجد الحرام فھو علی ھذا الاختلاف لھما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال وکذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذکرہ بخلاف الصفا والمروۃ لانھما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بھذہ العبارۃ غیر متعارف ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فامتنع اصلا۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور

صاحبین نے فرمایا کہ جب اس نے کہا کہ مجھ پر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر مسجد حرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہے گا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل ممتنع ہو گیا اس لئے کہ یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہوتا ہے تو جب لغت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہو گیا۔ ع۔ ومن قال عبدی حر ان لم احج العام فقال حججت وشھد شاھدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبدہ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یعتق لان ھذہ شھادۃ قامت علی امر معلوم وھو التضحیۃ ومن ضرورتہ انتفاء الحج فیتحقق الشرط

ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا۔ اور جس نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں امسال حج نہ کروں پھر اس نے دعوی کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے امسال کوفہ میں قربانی دی ہے تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائے گا (اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنی امسال کوفہ میں قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات ضروری ہے کہ حج ندارد ہوگا تو شرط متحقق ہو جائے گی اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج ندارد ہو اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا انہوں نے یوں گواہی دی کہ اس نے امسال حج نہیں کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی) غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ہے جس کو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہے ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اس نے صوم کی نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط پائی گئی اس واسطے کہ صوم کے معنی یہ ہیں کہ کھانے پینے و جماع سے تقرب کی نیت کر کے رک رہے۔ ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يحنث لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانهائه الى آخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به۔ اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرعاً معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع لم يحنث وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث والقياس ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يات بجميعها لا تسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجزء الثاني ولو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث ما لم يصل ركعتين لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء۔ اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر توڑ دی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث ہو جائے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نہ کرے نماز اس کا نام نہ ہوگا۔ بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے گا تب تک حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہے جو شرعاً معتبر ہو اور ایسی نماز کم از کم دو رکعتیں ہیں کیونکہ ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہے۔ چنانچہ ابن عبدالبر نے تمہید میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت

کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیرا یعنی بچھٹ رکعت سے منع کیا ہے بایں طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اس کے ساتھ وتر کرے۔ اس کے اسناد میں عثمان ابن محمد ابن ربیعہ میں کلام ہے۔ چنانچہ عبدالحق نے کہا کہ اکثر اس کو اپنی حدیث میں وہم ہو جاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اس کی تفسیر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس طرح وارد ہے کہ بتیرا وہ نماز جس کے رکوع میں نقصان ہو لیکن یہاں یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ع۔

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذٰلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اس کے سوائے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدي فاشترى قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدي عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليه ان يهدي حتى تغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدي التصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى اليها لهما ان النذر انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب ملكه وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه ولهذا يحنث اذا غزلت قطن مملوك له وقت النذر لان القطن لم يصر مذكورا۔ جس نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہے یعنی فقراء مکہ پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روئی خرید دی۔ پس اس کو عورت نے کاتا پھر اس کو بنا پھر شوہر نے پہنا۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ ہدی ہے (اور چاہئے اس کی قیمت فقراء کو صدقہ کر کے دے دے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ عورت ایسی روئی کا سوت کاتے جس کا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ اس کو مکہ میں صدقہ دے دے کیونکہ ہدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو ہدیہ بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اسی چیز میں ہی صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی مملوکہ ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی۔ کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہننا کچھ مرد کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یوں جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روئی سے سوت کاتتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے۔ اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روئی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانث ہو جاتا ہے کیونکہ روئی یہاں لفظاً مذکور نہیں ہوئی۔ ف۔ رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روئی سے کاتا کرتی ہے لہٰذا وہاں امام کے قول پر فتویٰ ہے اور مصر کے شہروں میں عورت اپنی روئی کاتتی ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ النہر۔ ومن حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلي عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال والختم به لقصد الختم۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اس نے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرف میں اس کو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے

حتی کہ مردوں کو اس کا پہننا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذهب حنث لانه حلی وكذا لا يحل استعماله للرجال۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اس کا استعمال حلال نہیں ہے ف۔ اور اگر چاندی کی انگوٹھی زنانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو بایں طور کہ اس میں نگینہ ہو تو حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے اور اگر اس پر سونے کا ملمع ہو تو حانث ہونا چاہئے جیسے پازیب و کنگن میں ہوتا ہے۔ د۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اس کا تکمہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے جیسے کہا کہ فلاں کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا پھر اس کے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہیں ہوگا بشرطیکہ فلاں شخص اپنے ہاتھ سے بنتا ہو ورنہ حانث ہو جائے گا۔ ت۔ ولو لبس عقد لؤلؤ غير مرصع لا يحنث عند ابي حنيفة رح وقالا يحنث لانه حلی حقيقة حتى سمی به فی القرآن وله انه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا ومبنى الايمان على العرف وقيل هذا اختلاف عصر وزمان ويفتى بقولهما لان التحلی به على الانفراد معتاد۔ اور اگر موتی کا ہار بغیر جڑاؤ پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اس کو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کر لیں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بناء پر ہے۔ اور صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ خالی موتیوں کو بطور زیور پہننا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لا ينام على فراش فنام عليه وفوقه قرام حنث لانه تبع للفراش فيعد نائما عليه۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئے گا پھر ایسے فراش پر سویا جس پر باریک چادر ہے تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل فوقه فراش اخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشئ لا يكون تبعا له فيقطع النسبة عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر سویا تو حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اس کی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو نیچے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائے گی ف۔ بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاوے گا۔ ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر بچھونے یا بوریئے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانه لا يسمى جالسا على الارض بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض لباسه لانه تبع له فلا يعتبر حائلا۔ کیونکہ اس کو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اس کے اگر زمین و حالف کے درمیان اس کا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اس کے تابع ہے تو حائل شمار نہ ہوگا ف۔ اور اگر اس نے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لا يجلس على سرير فجلس على سرير فوقه بساط او حصير حنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھوں گا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہو جائے گا ف۔ پس تخت سے مراد تخت معین ہے۔ الجوہرہ۔ لانه يعد جالسا عليه والجلوس على السرير فی العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سريرا اخر لانه مثل الاول فيقطع النسبة عنه۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے

بخلاف اس کے اگر اس نے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ
یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائے گی ف۔ یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا
کہلاوے گا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاوے گا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلے گا پھر جوتا
یا موزہ پہن کر یا اینٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حانث ہو جائے گا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا
ت۔ اگر کہا کہ اگر میں تیرے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اس کے کپڑے یا بچھونے پر
سویا اگرچہ کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اس کے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے و قتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے اصل اس مقام پر یہ ہے کہ
جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال یکساں ہوتا ہے
تو اس کی دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ
و درد و لذت و خوشی و غم تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبدی
حر فهو علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل مولم متصل بالبدن والایلام لا یتحقق فی المیت ومن
یعذب فی القبر یوضع فیہ الحیوۃ فی قول العامۃ وکذلک الکسوۃ لانہ یراد بہ التملیک عند الاطلاق ومنہ
الکسوۃ فی الکفارۃ وهو من المیت لا یتحقق الا ان ینوی بہ الستر وقیل بالفارسیۃ ینصرف الی اللبس۔
اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اس کو
زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اس کی موت کے بعد اس کو مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ مارنا ایسے
دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور رہا قبر میں جو
مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اس میں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ یہ حکم آخرت
ہے جس کا قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے) اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم
ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ واللہ
میں زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک
کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اس کی ستر پوشی کر دوں گا تو مردہ کے حق میں
بھی متحقق ہو جائے گا اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ فارسی میں کسوت سے صرف پہنانا مراد ہوگا ف۔ یعنی
مالک کرنا ضرور نہیں ہے حتی کہ اگر اس کے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ وکذا الکلام والدخول
اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے ف۔ یعنی اگر کہا کہ میں زید سے
کلام نہ کروں گا تو اس کی زندگی میں کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا نہ بعد موت کے حتی کہ اگر موت کے بعد
اس سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہ ہوں گا تو زید کی زندگی تک مخصوص
ہوگا حتی کہ اگر اس کے مرنے کے بعد اس کے پاس گیا تو حانث نہ ہوگا۔ لان المقصود من الکلام الافہام

والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اس سے منافی ہے ف۔ یعنی موت کے بعد سمجھانا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو ان کے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تم کو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تم نے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردے سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اسماع آخرت معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ م ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس داخل نہ ہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ والمراد من الدخول علیہ زیارتہ وبعد الموت یزار قبرہ لا ھو۔ اور داخل ہونے سے مراد اس کی زیارت ہے اور بعد موت کے اس کی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اس کی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولو قال ان غسلتک فعبدی حر فغسلہ بعد ما مات یحنث لان الغسل ھو الاسالۃ ومعناہ التطھیر ویتحقق ذلک فی المیت۔ اور اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس کے مرنے کے بعد اس کو نہلایا تو حانث ہو جائے گا اس واسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اس کا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأتہ فمد شعرھا او خنقھا او عضھا حنث لانہ اسم لفعل مولم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنث فی حال الملاعبۃ لانہ ممازحۃ لا ضرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اس کے بال کھینچے یا گلا دبایا یا دانت سے اس کا بدن دبایا تو حانث ہو جائے گا اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو اس واسطے کہ مارنا ایک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں حانث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے ف۔ اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت وھو عالم بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ یحدثھا اللہ تعالی فیہ وھو متصور فیعقد ثم یحنث للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حانث ہو کر طلاق پڑ جائے گی۔ اس واسطے کہ اس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منعقد کیا جس کو اللہ تعالی اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہو جائے گی۔ پھر وہ فی الحال حانث ہو جائے گا کیونکہ از راہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے ف۔ واضح ہو کہ جس کوزے میں پانی نہ ہو اگر اس کی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالی پانی کو موجود کرے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہ ہوگا جس پر اس نے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہیں ہے۔

چنانچہ باب اکل وشرب میں یہ مسئلہ گزر چکا اور یہاں آدمی کو قتل کرنے کی قسم اس طرح متصور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کو زندہ کردے تو یہ قتل کرسکتا ہے تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الٰہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ازراہ عادت یہ شخص اس کے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس وہ حانث ہوجائے گا۔ وان لم يعلم لا يحنث لانه عقد يمينه على حياة كانت فيه ولا يتصور فيصير قياس مسألة الكوز على الاختلاف وليس في تلك المسألة تفصيل العلم هو الصحيح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اس میں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے۔ تو قیاس مسئلہ کوزہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اس کا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانث ہوجائے گا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے۔ اور مسئلہ کوزہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانث ہوجائے گا اور یہی صحیح ہے۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف ليقضين دينه الى قريب فهو ما دون الشهر وان قال الى بعيد فهو اكثر من الشهر لان ما دونه يعد قريبا والشهر وما زاد عليه يعد بعيدا ولهذا يقال عند بعد العهد ما لقيتك منذ شهر۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کا قرضہ عنقریب ادا کردوں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کروں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں۔ لہٰذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ ما لقيتك منذ شهر یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دراز گزرا۔ ومن حلف ليقضين فلانا دينه اليوم فقضاه ثم وجد فلان بعضها زيوفا او نبهرجة او مستحقة لم يحنث الحالف لان الزيافة عيب والعيب لا يعدم الجنس ولهذا لو تجوز به صار مستوفيا فوجد شرط البر وقبض المستحقة صحيح ولا يرتفع برده البر المتحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کردوں گا پھر اس کو آج ہی ادا کردیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا ان کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ پھر پانے والا ہوجائے گا۔

پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درموں کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے ان پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور حالف کی قسم پوری ہوجانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا رد نہ ہوگا۔ ف۔ زیف یعنی جس کے معنی کھوٹا لکھے گئے ہیں ایسے درموں کو کہتے ہیں کہ جن کو بیت المال

پھیر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درموں سے معاملہ کرتے ہوں اور نبہرجہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہیں کہ ان کو تاجر لوگ بھی پھیر دیتے ہیں اور مستحقہ سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رانگے کے درم بتاتے ہیں اور ستوقہ فارسی میں سطاقہ درم کو کہتے ہیں یعنی پیتل کو دونوں طرف چاندی سے ملمع کر دیتے ہیں۔ م ع۔ وان وجدها رصاصا او ستوقة حنث لانهما ليسا من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز بهما في الصرف والسلم اور اگر قرض خواہ نے ان درموں کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع صرف یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے۔ ف۔ بیع صرف نقود کی بیع کو کہتے ہیں جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہے کہ بائع و مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں۔ پس اگر اشرفی بھنائی اور اس نے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لے لئے تو بھی بیع باطل ہے۔ کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہے کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سو درم کے دس من گیہوں ٹھہرالئے کہ ان کو ایک مہینہ کے اندر ادا کر دے تو اس میں شرط یہ ہے کہ راس المال پر بالفعل قبضہ ہو جائے۔ پس اگر راس المال میں رصاص یا ستوقہ درم دیئے تو درحقیقت درم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہے۔ وان باعه بها عبدا وقبضه بر في يمينه لان قضاء الدين طريقه المقاصة وقد تحققت بمجرد البيع فكانه شرط القبض ليتقرر به وان وهبها له يعني الدين لم يبر لعدم المقاصة لان القضاء فعله والهبة اسقاط من صاحب الدين۔ اور اگر حالف نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ اس کے قرضہ کے عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اس کا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہے کہ باہمی مقاصہ ہو جائے یعنی ادلا بدلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیع سے متحقق ہوئی۔ پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اس واسطے ہے کہ بیع پورے طور پر ثابت ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اس کے قرض خواہ نے اپنا قرضہ ہبہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم میں سچا نہیں ہوگا یعنی آج اس نے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ یہاں کوئی ادلہ بدلہ نہیں ہے اس لئے کہ ادا کرنا تو قرض دار کا فعل ہے اور ہبہ کرنا قرض خواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہے۔ ومن حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم فقبض بعضه لم يحنث حتى يقبض جميعه متفرقا لان الشرط قبض الكل لكنه بوصف التفرق الا يرى انه اضاف القبض الى دين معرف مضاف اليه فينصرف الى كله فلا يحنث الا به۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر اس طرح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کروں نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اس نے تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اس واسطے کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ پورا قرضہ اس طرح وصول کرے کہ متفرق ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرفہ کو اپنی طرف مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیر جائے گا تو جب ہی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے۔ ف۔ حاصل یہ ہے کہ اگر ایک ہی جلسہ میں وصول کے لئے پر قرضہ کے

ٹکڑے کر لئے تو حانث نہ ہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہو جائے گا۔ فان قبض دینه فی وزنین ولم یتشاغل بینهما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلك بتفریق لانه قد یتعذر قبض الکل دفعة واحدة عادة فیصیر هذا القدر مستثنی عنه۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونوں تول کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حانث نہیں ہوگا اور اس کو متفرق نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار وصول کرنا عادۃً محال ہوتا ہے تو اس قدر تفرق مستثنیٰ ہے ومن قال ان کان لی الا مائة درهم فامرأته طالق فلم یملك الا خمسین درهما لم یحنث لان المقصود منه عرفا نفی مازاد علی المائة ولان استثناء المائة استثناء بجمیع اجزائها وکذلك لو قال غیر مائة او سوی مائة لان کل ذلك اداة الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو الا سو درم یا مگر سو درم تو میری جورو طالقہ ہے پھر اس کے ملک میں صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ عرف میں اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سو درم سے زیادہ نہیں ہیں اور اس لئے کہ سو کے استثناء میں اس کے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی مستثنیٰ ہو گئے اور اسی طرح اگر یوں کہا کہ اگر میری ملک میں سوائے سو درہم کے ہوں یا بجز سو درم کے ہوں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو بھی پچاس درہم ہونے میں یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثناء ہیں۔ (**مسائل متفرقہ**) واذا حلف لا یفعل کذا ترکه ابدا لانه نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورة عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں! اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہیں کروں گا تو اس کو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے عموماً ہر زمانہ میں اس سے باز رہے۔ وان حلف لیفعلن کذا ففعله مرة واحدة برّ فی یمینه لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذ المقام مقام الاثبات فیصیر هل فی فعل فعله وانما یحنث لوقوع الیاس عنه وذلك بموته او لفوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر ایک بار اس کو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہے کیونکہ مقام اس کو مقتضی ہے کہ فعل کو موجود کرے۔ تو جب کبھی ایک بار کر دے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائے گا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جائے اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جہاں یہ نعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا رہے ف مثلاً کہا کہ اس بوریہ پر نماز پڑھوں گا تو جب کبھی اس پر فرض یا نفل نماز ایک بار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مر گیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائے گا۔ واذا استحلف الوالی رجلا لیعلمنه بکل داعر دخل البلد فهذا علی حال ولایته خاصة لان المقصود منه دفع شره او شر غیره بزجره فلا یفید فائدة بعد زوال سلطنة والزوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاهر الروایة۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو مفسد آوے یعنی چور ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو یہ قسم صرف اس کے والی رہنے تک ہوگی۔ کیونکہ اس قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو سزا دے کہ اس کا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اس کو آگاہ کرنے کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اس کے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر معزول ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن حلف ان یهب عبده لفلان فوهبه ولم یقبل فقد برّ فی یمینه خلافا لزفر

فانه يتعبر بالبيع لانه تمليك مثله ولنا انه عقد تبرع فيتم بالمتبرع ولهذا يقال وهب ولم يقبل ولان المقصود اظهار السماحة وذلك يتم به واما البيع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبين۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا فلاں فلاں شخص کو مثلاً زید کو ہبہ کرے گا پھر اس نے زید کو ہبہ کیا مگر زید نے اس کو قبول نہ کیا تو حالف اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفرؒ نے اختلاف کیا کہ ہبہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہبہ بھی دوسرے کو مالک کر دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک احسانی معاملہ ہے تو فقط احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائے گا اسی واسطے بولتے ہیں کہ زید نے خالد کو ہبہ دیا اور خالد نے قبول نہ کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہبہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ہبہ سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے والے سے پورا ہو جائے گا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔ ومن حلف لا يشم ريحانا فشم وردا او ياسمينا لا يحنث لانه اسم لما لا ساق له ولهما ساق۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھوں گا پھر گلاب کا پھول یا چنبیل کا پھول سونگھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جس کے ساق نہ ہو یعنی بیل کی طرح زمین پر پھیل ہو حالانکہ گلاب اور چنبیل کی ساق ہوتی ہے ف ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹتی ہیں۔ اور لغت میں ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہا کے نزدیک جس کی ڈنڈی مثل پتوں کے خوشبودار ہو کذا فی المغرب۔ اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے۔ لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عرف پر مدار ہے پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اس کے سونگھنے سے حانث ہو جائے گا۔ م ع ف۔ ولو حلف لا يشتري بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف ولهذا يسمى بائعه البنفسج والشراء يبنى عليه وقيل في عرفنا يقع على الورق۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدوں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ قسم روغن بنفشہ پر ہوگی باعتبار عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہیں اور خریدنا اسی پر مبنی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی ف اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے حانث نہ ہوگا مگر جبکہ اس کی بھی نیت کرے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے عرف میں ظاہر ہے۔ وان حلف على الورد فاليمين على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاض عليه۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدوں گا تو یہ قسم پتیوں پر واقع ہوگی یعنی گلاب کے پھول کی پتیاں کیونکہ ورد کے لئے حقیقی معنی یہی اور عرف بھی اس کو ثابت کرنے والا ہے اور بنفشہ کی صورت میں عرف اس کے حقیقی معنی پر حاکم ہے ف مگر ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد دونوں کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مشائخ کا قول صواب ہے۔ ع۔ اگر کہا کہ آدمی کے ماروں گا یا انعام دوں گا یا نہیں ماروں گا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی۔ اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نر و مادہ دونوں کو شامل ہوتا ہے اس میں یہی حکم ہے ف اور ہمارے عرف میں گائے و بیل اور بکرا و بکری اور گھوڑا و گھوڑی وغیرہ کے نر و مادہ میں فرق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا پھر کسی

درمیانی نے اس کا نکاح باندھا اور اس نے زبان سے اس کی اجازت دے دی تو حانث ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دے دیا تو حانث نہ ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ ق۔

اور اگر درمیانی نے اس کا نکاح باندھا پھر اس نے قسم کھائی کہ میں تزوج نہ کروں گا۔ پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالقہ ہے پھر درمیانی کے نکاح کی اپنے فعل سے اجازت دے تو حانث نہ ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا تو اس کے مملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سب کو شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نہ جاؤں گا۔ پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا مسکن ہے۔ النہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اس کا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جس کے فلاس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی تونگر پر ہے تو فی الحال اس کے قبضہ میں نہ ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ زید نے خالد سے کہا کہ واللہ تو یہ کام کرے گا پس اگر اس کو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہ ہوگا ورنہ خود حالف ہو جائے گا حتی کہ اگر اس کو نہ کرے تو حانث ہو جائے گا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھ پر اللہ کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حالف ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھ پہ اللہ کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اس نے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مکان میں جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہیں چھوڑوں گا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم میں سچا ہو گیا۔

قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑوں گا پھر اس کو قاضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی یعنی قسم کھا گیا کہ اس کا مجھ پر کچھ نہیں ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا حتی کہ اگر اس نے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کروں گا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو حانث ہو گیا بخلاف اس کے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں وغیرہ کے مشترکہ گھر میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا نہ ہو قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں نہ جائے گی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گذر گیا تو حانث نہ ہوگا قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤں گا تو اس کے گھر یا دوکان پہ آجاوے خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک مر گیا تو حانث ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے میں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کے بعد اگر شوہر نے اس کو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار نہ ہوگا تو اس کی قسم ایسی چیز پر ہوگی جس پر وہاں کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتی کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حانث نہ ہوگا اور ہاتھی و پالکی و ریل پر حانث ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چبانے کے لائق ہو اس کو منہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اتارے خواہ چبا دے یا نہ چبا دے اور پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز

چبانے کے لائق نہیں ہے اس کو جوف میں پہنچا دے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو قسم اس کی پھل پر ہے اور اگر پھل نہ ہوں تو اس کے داموں پر ہے حتیٰ کہ اگر اس کی قیمت سے کوئی چیز خرید کے کھائی تو حانث ہو جائے گا اور اگر بعینہ اس درخت کی چھال یا پتی کھا گیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤں گا تو صرف اس کے گوشت پر ہے حتیٰ کہ اس کے دودھ کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ محلوف علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی خواہ محلوف علیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب اس میں سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائے گی مثلاً گدر چھوارہ نہ کھاؤں گا یا یہ گدر چھوارہ نہ کھاؤں گا تو یہ صفت معتبر ہے حتیٰ کے بعد پکنے کے حانث نہ ہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو نکرہ میں معتبر ہے نہ معرفہ میں ولیکن مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بولوں گا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کافر سے بات نہ کروں گا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر کلام کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سور کا گوشت اہل کوفہ کے عرف میں گوشت ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے یہاں ہونا چاہیئے قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤں گا تو اس کے کرایہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے نہ کھاؤں گا اس کے پکڑے ہوئے شکار پر نہیں ہے۔ گائے کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو یہاں بھینس کو شامل نہیں ہے اور کچا کھانے سے بھی حانث نہ ہوگا یہی اصح ہے۔ فلانہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤں گا تو آٹا گوندھنے والی اور چپڑا بنانے والی پر قسم نہ ہوگی بلکہ پڑھا کر تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤں گا پھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ البدائع۔ قسم کھائی کہ روغن نہ کھاؤں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر نچوڑنے سے روغن بہے تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ الجوہرہ۔ طعام کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پنیر و فواکہ کو بھی شامل ہے ولیکن ہماری عرف میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔ م۔

امام محمدؒ کے نزدیک ادام وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الجوہرہ ایک نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤں گا دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤں گا اور تیسرے نے قسم کھائی کہ نمک مرچ نہ کھاؤں گا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ پکایا گیا اس کو بھون کے کھایا تو فقط تیسرا شخص حانث ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ ہماری عرف کے مطابق سب کا حانث ہونا لازم ہے کیونکہ ہمارے عرف میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھائی کہ دودھ نہیں کھاؤں گا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حانث نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھوں گا پھر اس کے ہاتھ یا پاؤں یا تالو کو دیکھا تو حانث نہ ہوگا اور اگر اس کے سر یا پیٹھ و پیٹ کو دیکھا تو حانث ہو جائے گا۔ قسم کھائی کہ اس کو نہ چھوؤں گا تو اس کے ہاتھ پاؤں چھونے سے حانث ہو جائے گا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ واللہ تو یہ امر نہ کرنا اس نے کہا ہاں تو صحیح یہ کہ حالف ہو جائے گا یہی مشہور ہے اور تاتارخانیہ میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی عام لفظ کہا مگر اس کی نیت خاص ہے تو دیانۃً بالاجماع صحیح ہے اور قضاءً تصدیق نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے مدعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی

تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہ ہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ تکلم نہ کروں گا پھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ میں حانث ہو جائے گا اسی کو بحر الرائق میں ترجیح دی اور فتح القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانث نہیں ہوگا اور یہی ارجح ہے کیونکہ یہی عرف ہے اور اس کے مخالف تصحیح معتبر نہیں ہے قسم کھائی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب نہیں پڑھوں گا تو اس میں دیکھ کر سمجھنے سے حانث نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جائے الواقعات۔ قسم کھائی کہ جب تک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آ کر یہ کام کیا تو حانث نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ تجھ کو حاکم کے پاس کھینچ لے جاؤں گا اور قسم دلاؤں گا۔ پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہو گئی غرہ ماہ اور سرماہ اس کی پہلی رات مع دن ہے اور اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہے۔ ایام گرما جب سے گرم کپڑا اتارا جائے شروع ہوگا یہاں تک کہ گرم کپڑا پہنا جائے ایام سرما اس کے ضد ہے البدائع۔

قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہ کروں گا تو جب تک سب سے کلام نہ کرے حانث نہ ہوگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالقہ ہے پھر اس نے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالقہ ہو جائے گی۔ قسم کھائی کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کرے گا پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علامہ بانانی کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اس کا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ جب ہی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو۔ م۔ قسم کھائی کہ آج پیشاب سے وضو نہیں کرے گا۔ پھر پیشاب کیا پھر نکسیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہو جائے گا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھائی کہ اس کو ہزار بار ماروں گا یا یہاں تک ماروں گا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ یہاں تک ماروں گا کہ بیہوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رو دے تو یہ حقیقی معنی پر واقع ہوگی۔ قسم کھائی کہ آج تیرا مال ادا کر دوں گا پھر مال لایا مگر قرض خواہ نہیں ملا تو قاضی کو دے دے اور جہاں قاضی نہ ہو تو حانث ہو جائے گا۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے اور اگر قرض خواہ کو پا کر دیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے اگر قبضہ کرنا چاہے پس اس کی قسم سچی ہو جائے گی ورنہ حانث ہو جائے گا۔

قسم کھائی کہ کل اس کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل کروں گا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا لوں گا پھر آج ہی کھا گیا تو حانث نہیں ہوگا۔ التبیین۔ قسم کھائی کہ زید کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اترا دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو حالف جھوٹا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ اگر سویرے تجھے درم نہ دوں تو تجھے طلاق ہے پھر کہیں شام کو دیا یا کبھی عشا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر تاخیر نہ کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جورو طالقہ ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اس کے پاس اسباب و زمین وغیرہ جو تجارت کے واسطے نہیں موجود ہیں تو حانث نہ ہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں مال کا اطلاق مالیت اسباب پر بھی ہوتا ہے پس فتوی میں تامل چاہیے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لغت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اس کی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں اور شرع میں حد ایک سزائے مقدرہ ہے جو زجر کے واسطے خالص اللہ تعالےٰ کے حق کے لئے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اس کو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کرنے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا توبہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے دنیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پہ حد جاری ہوئی انہوں نے خود توبہ کرلی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تاب توبۃً الخ۔ اس باب میں صریح ہے بالجملہ یہی مذہب قوی واشبہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لغۃ ھو المنع ومنہ الحداد للبواب وفی الشریعۃ ھو العقوبۃ المقدرۃ حقاللہ تعالیٰ حتی لایسمی القصاص حدا لانہ حق العبد ولا التعزیر لعدم التقدیر والمقصد الاصلی من شرعہ الانزجار عما یتضرر بہ العباد والطھارۃ لیست اصلیۃ فیہ بدلیل شرعہ فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں حد بمعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہیں کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الٰہی کے واسطے مقدر کردی گئی ہے حتیٰ کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے چنانچہ ولی کو قصاص عفو کرکے دیت لینے کا اختیار رہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہیں ہے کہ کم و بیش نہ ہوسکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندوں کو ضرر پہنچتا ہے اس کے کرنے والے کو زجر کیا جائے اور گناہ سے پاک ہونا اس کا مقصد اصلی نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا یثبت بالبینۃ والاقرار والمراد ثبوتہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاھر وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لا سیما فیما یتعلق بثبوتہ مضرۃ ومعرۃ والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاھر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثابت ہونے میں ضرر و عار لاحق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے تو ظاہر پر اکتفا کیا جائے گا۔ پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیل حال بیان فرمایا۔ قال فالبینۃ ان تشھد اربعۃ من الشھود علی رجل وامرأۃ بالزنا لقولہ تعالیٰ فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء وقال علیہ السلام للذی قذف امرأتہ ائت باربعۃ یشھدون علی صدق مقالتک ولان فی اشتراط الاربعۃ یتحقق معنی الستر وھو مندوب الیہ والاشاعۃ ضدہ۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دیں بدلیل قولہ تعالےٰ فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم۔ یعنی ایسی عورتوں پر اپنوں میں سے

چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء پھر وہ لوگ چار گواہ نہ لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تھی یوں فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے اور فحش کو شائع کرنا اس کے برخلاف ہے ف چنانچہ حدیث ابوہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد والنسائی۔ واذا شھدوا یسالھم الامام عن الزنا ما ھو وکیف ھو واین زنی ومتی زنی وبمن زنی لان النبی علیہ السلام استفسر ماعزا عن الکیفیۃ وعن المزنیۃ ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساہ غیر الفعل فی الفرج عناہ او زنی فی دار الحرب او فی المتقادم من الزمان او کانت لہ شبھۃ لا یعرفھا ھو ولا الشھود کوطی جاریۃ الابن فیستقصی فی ذلک احتیالا للدرء۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام ان سے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں زنا کیا اور کب زنا کیا اور کس کے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالکؓ سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور اس لئے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظر بازی و لوس و کنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اس نے دار الحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو۔ حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور نہ گواہ جانتے ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اس کو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو ف اس کی توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی تھی اس کو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا بوسہ لے لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد جاری کیجئے حالانکہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دار الحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زنا کئے ہوئے زمانہ دراز گزرا تو اس کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود فاسق ہیں ان کی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہیں ہے حتی کہ گواہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اس کو زنا خیال کرتا ہے مگر در حقیقت شرع کے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے۔ لہٰذا خوب دریافت کر لیا جائے کہ بے جا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رأیناہ وطیھا فی فرجھا کالمیل فی المکحلۃ وسال القاضی عنھم فعدلوا فی السر والعلانیۃ حکم بشھادتھم ولم یکتف بظاھر العدالۃ فی الحدود احتیالا للدرء قال علیہ السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفۃ رح وتعدیل السر والعلانیۃ نبینہ فی الشھادات ان شاء اللہ تعالیٰ قال فی الاصل یحبسہ حتی یسال عن الشھود للاتھام بالجنایۃ وقد حبس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلا بالتھمۃ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیھا قبل ظھور العدالۃ

وسنبیّن تلک الفرق انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہوں نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اس کی فرج میں وطی کی جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے۔ اور قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ ان کا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی ان کی گواہی پر حکم دے دے گا۔ یعنی زنا کاری ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف دیگر حقوق کے کہ ان میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائے گا بشرطیکہ خصم ان گواہوں میں طعن نہ کرے اور خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو جس پر گواہی گزری ہے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تہمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے محبوس کیا تھا۔ رواہ ابوداؤد۔

برخلاف قرضوں کے کہ ان میں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائے گا اور فرق انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگا۔ ف۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔ ع۔ قال والاقرار ان یقر البالغ العاقل علی نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما اقر ردہ القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر او ہو غیر موجب للحد واشتراط الاربع مذہبنا وعند الشافعی یکتفی بالاقرار مرۃ واحدۃ اعتبارا بسائر الحقوق وہذا لانہ مظہر وتکرار الاقرار لا یفید زیادۃ الظہور بخلاف زیادۃ العدد فی الشہادۃ ولنا حدیث ماعز فانہ علیہ السلام اخر الاقامۃ الی ان تم الاقرار منہ اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظہر دونہا لما اخرہا لثبوت الوجوب ولان الشہادۃ اختصت فیہ بزیادۃ العدد فکذا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقیقا لمعنی الستر ولا بد من اختلاف المجالس لما روینا ولان لاتحاد المجلس اثرا فی جمع المتفرقات فعندہ یتحقق شبہۃ الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسہ دون مجلس القاضی والاختلاف بان یردہ القاضی کلما اقر فیذہب حیث لا یراہ ثم یجیئ فیقر ہو المروی عن ابی حنیفۃ لانہ علیہ السلام طرد ماعزا فی کل مرۃ حتی توارٰی بحیطان المدینۃ۔ اور اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اس کو رد کر دے پس بلوغ و عقل کی شرط لگانا اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کا اقرار معتبر نہیں یا حد واجب کرنے والا نہیں ہے اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہے اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہیں دیتا ہے بخلاف گواہوں میں عدد زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طمانیت بڑھتی ہے اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس میں قصہ ماعز بن مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و النسائی وغیرہم۔

پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہے تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے معنی پائے جاویں اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہے بدلیل اس حدیث کے جس کو ہم روایت کر چکے اور بدلیل اس کے کہ متفرق چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد کو دخل ہے اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہے تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہے اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہے اور مجلس مختلف ہونا اس طرح پر ہے کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اس کو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ہر بار رد کیا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ ہو گیا ف ماعز نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے۔ پس آپ مجھے پاک کر دیں پس آپ نے منہ پھیر لیا پھر ماعز نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اس نے کہا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اس کا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اس کو چپٹایا ہوگا۔ اس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ تجھے جنون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اس کے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اس کی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو انہوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محصن ہے تو معلوم ہوا کہ ہاں تب آپ نے اس کے رجم کا حکم دیا۔ ع۔ ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر ابن عبداللہ میں ہے رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث جابر ابن سمرہ میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتی کہ اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا رواہ ابوداؤد ونسائی ومسلم۔ وحدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اس کو قید خانے میں رکھ کر اس کا حال دریافت کیا رواہ اسحاق وابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اس نے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھیر دیں جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھیر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہاں تک کہ تیرے بچہ پیدا ہو جائے پھر جب بچہ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اس نے آگاہ کیا پس آپ نے فرمایا ابھی جا یہاں تک کہ اس کا دودھ چھوڑا دے پھر جب دودھ چھوڑا یا تو حاضر ہوئی اور اس کے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جس کو وہ بچہ کھاتا تھا اس نے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب میں اس کے دودھ سے فارغ تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اس کا پرداخت کرنے والا ہے۔ پس ٹھہر یہاں تک کہ یہ اپنے ہاتھ پاوں والا ہو اتنے میں ایک صحابیؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کی پرورش کروں گا۔ تب آپ نے اس عورت کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد بن ولیدؓ نے برا لفظ کہہ کر اس کو ایک پتھر مارا کہ اس کے سر سے خون جاری ہوا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالدؓ سے برا کہنے پر غضبناک ہو کر فرمایا کہ واللہ اس

ایسی توبہ کی کہ اگر عشر اہل مدینہ کو دی جائے تو سب کو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقرارہ اربع مرات سألہ عن الزنا ماھو وکیف ھو واین زنی وبمن زنی فاذا بین ذلک لزمہ الحد لتمام الحجۃ ومعنی السؤال عن ھذہ الاشیاء بیناہ فی الشہادۃ ولم یذکر السؤال فیہ عن الزمان وذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العہد یمنع الشہادۃ دون الاقرار وقیل لو سألہ جاز لجواز انہ زنا فی صباہ ۔

پھر جب چار بار اس کا اقرار پورا ہو جائے تو اس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اس نے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اس کو بیان کر دے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اس پر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہو گئی۔ اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی ہم نے گواہی کی صورت میں بیان کر دیئے ہیں اور یہاں زمانہ کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت ماضی ہو جانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اس نے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ وخلی سبیلہ وقال الشافعی رح وھو قول ابن ابی لیلی یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یبطل برجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ وصار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار ولیس احد یکذبہ فیہ فتتحقق الشبہۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد وھو القصاص وحد القذف لوجود من یکذبہ ولا کذلک ما ھو خالص حق الشرع۔ پھر جس شخص پر زنا اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے اگر حد قائم کئے جانے سے پہلے یا قائم کئے جانے سے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھرنا قبول کر کے اس کی راہ چھوڑ دی جائے گی۔ اور امام شافعیؒ وابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ اس پر حد قائم کر دی جائے گی کیونکہ اس کے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اس کے پھر کر انکار کرنے سے نہیں مٹے گی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں مٹتی ہے اور حد زنا مانند قصاص وحد قذف کے ہو گئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے وانکار کرنے سے نہیں مٹتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جس میں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور پھرنے میں کوئی اس کو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اس کے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہے تو اس کے اقرار میں شبہہ پیدا ہو گیا اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہہ کی وجہ سے حد کو دور کر دیں بخلاف قصاص کے جس میں بندہ کا حق متعلق ہے تو یہ پھر جانے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ اس کا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے حدود کا نہیں ہے جو خالص حق شرع ہیں جیسے حد زنا وغیرہ۔ ویستحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لماعز لعلک لمستہا او قبلتہا وقال فی الاصل وینبغی ان یقول لہ الامام لعلک تزوجتہا او وطئتہا بشبہۃ وھذا قریب من الاول فی المعنی ۔ اور امام کے واسطے مستحب ہے کہ اقراری کو پھرنا تلقین کرے یعنی کہے کہ شاید تو نے اس کو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے اس کو چھوا یا اس کا بوسہ لیا ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے مبسوط میں کہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیئے کہ شاید تو نے اس سے نکاح کر لیا یا شبہہ میں اس سے وطی کی ہے اور یہ بھی معنی میں

قریب اول ہے ف۔ یعنی اگر اقراری نے کہہ دیا کہ ہاں تو حد ساقط ہو جائے گی۔
واضح ہو کہ زنا جس پر حد واجب ہوتی ہے وہ اس قدر وطی ہے کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنے سر ذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بالطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جو فی الحال لائق شہوت ہے یا زمانہ ماضی میں حقی حالانکہ یہ عورت اس کے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دار الاسلام میں واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اس نے اقرار کیا تو حد مارا جائے گا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائے گا اور اگر گونگا ہو تو اس پر کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا ہو یا بقدر ختنہ کے اس نے داخل کر لیا تو دونوں کو حد ماری جائے گی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائے گی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اس سے نکاح کیا یا اس کو خریدا تو اصح یہ کہ حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا۔ الجمر۔

فصل

فی کیفیۃ الحد و اقامتہ واذا وجب الحد وکان الزانی محصنا رجمہ بالحجارۃ حتی یموت لانہ علیہ السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی ہذا اجماع الصحابۃ۔ یہ فصل حد کی کیفیت اور اس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہے تو حاکم اس کو پتھروں سے سنگسار کرے یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کو رجم کیا درحالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف میں ہے والزنا بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے ف۔ رجم ماعز کی حدیث صحیحین وسنن میں معروف ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائے گا۔ یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وہو حدیث حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جس نے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائے گا اور دوم وہ کہ اللہ ورسول کے ساتھ لڑنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکہ مارتا ہے تو وہ قتل کر دیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے اور سوم وہ کہ جس نے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص میں قتل کیا جائے رواہ ابو داؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف ہے۔ وقال ویخرجہ الی ارض فضاء ویبتدئ الشہود برجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علیؓ ولان الشاہد قد یتجاسر علی الاداء ثم یستعظم المباشرۃ فیرجع فکان فی بدایتہ احتیال للدرء وقال الشافعیؒ لا یشترط بدایتہ اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مہلکا والاہلاک غیر مستحق ولا کذلک الرجم لانہ اتلاف ۔ اور جس پر رجم واجب ہوا اس کو باہر کشادہ میدان میں لے جائیں اور پہلے اس کو گواہ پتھر ماریں پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور اس واسطے کہ گواہ بھی جھوٹ گواہی دینے پر جرأت کرتا ہے پھر اس کے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہے تو گواہ سے شروع کرانے میں حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہے اور امام شافعی نے

کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی اگر کنوارا ہو جس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ شرط نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے میں بھی یہ شرط نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جس پر کوڑے واجب ہیں وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اس سے یہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان امتنع الشهود من الابتداء سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوات الشرط۔ پھر اگر گواہوں نے ابتداء کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی۔ وان كان مقرا ابتدأ الامام ثم الناس كذا روي عن علي ورمى رسول الله عليه السلام الغامدية بحصاة مثل الحمصة وكانت قد اعترفت بالزنا۔ اور اگر محصن زانی پر اس کے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنے زنا کا اقرار کیا تھا۔ ف۔ شعبی نے روایت کی کہ شراحہ نے اپنے زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اس کو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا لیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہوں گا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد۔ اور ابن ابی لیلیٰ نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا ثبوت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا اس کے اقرار سے ثبوت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو کنکریاں مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو ابو داؤد ونسائی وبزار نے روایت کیا

لقيام الدليل الثاني زجرا في ذاته ولا يتوقف على　　اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اس کے چہرہ کو بچا کر اس کو پتھر مارو اور ظاہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اس کی مردے کی ہیئت ناگوار نہ ہو جائے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ويغسل ويكفن ويصلى عليه لقوله عليه السلام في ماعز اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم ولانه قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول قصاصا وصلى النبي عليه السلام على الغامدية بعد ما رجمت۔ اور مرحوم کو غسل دیں اور کفن دیں اور اس پر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو اور اس لئے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہ ہوگا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد اس کے کہ وہ رجم کی گئی۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفہ عن علقمہ بن مرثد عن ابن بریدہ عن ابیہ قال لما رجم ماعز قيل يا رسول الله ما نصنع به قال اصنعوا به ما تصنعون بموتاكم من الغسل والكفن والحنوط والصلاة عليه۔ یعنی جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اس کے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو کہ غسل وکفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اس پر نماز پڑھو۔ اور اسنادہ صحیح جیدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اس باب میں دو روایتیں

ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابوامامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہے۔م۔ یہ سب زانی محصن کا بیان ہے کہ جو رجم کیا گیا ہے۔ وان لم یکن محصنا وکان حرا فحدہ مائة جلدة لقوله تعالیٰ الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ فی حق المحصن فبقی فی حق غیره معمولا به۔ اور اگر زنا کرنے والا محصن نہ ہو اور آزاد ہو تو اس کی حد سو درے ہیں بدلیل قوله تعالیٰ الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ ویأمر الامام بضربه بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا لان علیا رضی اللہ عنہ لما اراد ان یقیم الحد کسر ثمرته والمتوسط بین المبرح وغیر المؤلم لافضاء الاول الی الهلاك وخلو الثانی عن المقصود وهو الانزجار۔

پس امام اس کو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مار سے مراد یہ ہے کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کر دے اور بہت زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہنچے گی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے ف۔ جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے لیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دی جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے۔ پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسل مروی ہے رواہ مالک وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ۔ وینزع عنه ثیابه معناه دون الازار لان علیا رضی اللہ عنہ کان یأمر بالتجرید فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیه وهذا الحد مبناه علی الشدة فی الضرب وفی نزع الازار کشف العورة فیتوقاه۔ اور حد مارتے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جاویں اس کے معنی یہ ہیں کہ سوائے ازار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچے گی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ حدود کی چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ کھل جائے گا پس اس سے پرہیز کیا جائے ف۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائے گا تو آپ نے اس کو حد ماری حالانکہ اس کے اوپر قسطلانی کملی تھی۔ پس بطال کی حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خواری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور پھیلا کر ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے ویفرق الضرب علی اعضائه لان الجمع فی عضو واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔ اور یہ مار اس کے اعضاء پر متفرق کی جاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے ف۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس سو کوڑے اس کے اعضاء پر متفرق مارے جاویں۔

قال الا راسہ ووجہہ وفرجہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحد اتق الوجہ والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وکذا الوجہ وھو مجمع المحاسن ایضا فلا یومن فوات شئ منہا بالضرب وذلک اھلاک معنی فلا یشرع حدا وقال ابو یوسف یضرب الراس ایضا ورجع الیہ وانما یضرب سوطا لقول ابی بکرؓ اضربوا الراس فان فیہ شیطانا قلنا تاویلہ انہ قال ذلک فیمن ابیح قتلہ ویقال انہ ورد فی حربی کان من دعاۃ الکفرۃ والاھلاک فیہ مستحق ۔

سوائے اس کے سر وچہرہ وشرمگاہ کے یعنی ان اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اس کو ارشاد فرمایا کہ چہرہ وشرمگاہوں کو بچاوے اور اس وجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اس کے حواس کا مجمع ہے ۔ اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اس کے خوبیوں کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے حواس یا خوبیوں میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا ۔ اور امام ابو یوسفؒ نے رجوع کرکے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے ۔ رواہ ابن ابی شیبہ ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کافر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے ۔ ویضرب فی الحدود کلہا قائما غیر ممدود لقول علیؓ یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامۃ الحد علی التشہیر والقیام ابلغ فیہ ثم قولہ غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط فیرفعہ الضارب فوق راسہ وقیل ان یمدہ بعد الضرب وذلک کلہ لا یفعل لانہ زیادۃ علی المستحق ۔ اور جمیع حدود میں محدود کو کھڑا کرکے بغیر کھینچ کر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردوں کو کھڑا کرکے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جاوے رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف ۔ اور اس لئے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اس کی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اس کے ہاتھ پھیلا کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر سے اٹھائے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کوڑا اس کے بدن پر مار کر کھینچے اور بالجملہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائے گی کیونکہ جتنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اس پر زیادتی ہے ۔ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہے ۔ وان کان عبدا جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالی فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الاماء ولان الرق منقص للنعمۃ فیکون منقصا للعقوبۃ لان الجنایۃ عند توافر النعم افحش فیکون ادعی الی التغلیظ اور اگر زنا کار کوئی غلام یا باندی ۔ ع ۔) ہو تو اس کو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنت من العذاب ۔ یعنی باندیوں پر اس سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزادوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اس لئے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کرے گا کیونکہ جس کو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر

ہے تو اس کی سزا ایں بھی زیادہ سختی ہوگی ف ۔ پس آزاد مرد نے جس کو چار عورتیں جائز ہیں پھر اس نے زنا کیا تو سخت سزا دی جائے گی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اس وقت کہ مولیٰ اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اس وقت پاوے گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹے تو لہٰذا اس کی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا پاوے گا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوارا ہو اس کو ہر حال میں درے مارے جائیں گے۔ والرجل والمرأة فی ذلک سواء لان النصوص تشملھا۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد وعورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المرأة لاینزع من ثیابھا الا الفرو والحشو لان فی تجریدھا کشف العورة والفرو والحشو یمنعان وصول الالم الی المضروب والستر حاصل بدونھما فینزعان۔ لیکن مرد وعورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھرا ؤ کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ رکھنا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوستین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ وتضرب جالسة لما روینا ولانه استرلھا۔ اور عورت پر بٹھلا کر حد ماری جائے گی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں اس کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفرلھا فی الرجم جاز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڑھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانه علیه السلام حفر للغامدیة الی ثندوتھا وحفر علی رضی اللہ عنہ لشراحة الھمدانیة وان ترک لا یضرہ لانه علیه السلام لم یامر بذلک وھی مستورة بثیابھا والحفر احسن لانه استر ویحفر الی الصدر لما روینا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اس کی چھاتیوں تک گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہیں کھدوایا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم نہیں فرمایا ہے اور عورت کا پردہ ڈھکنا اس کے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڑھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڑھا کھدوا جائے بدلیل حدیث غامدیہ کے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہیں کھودا جائے گا۔ لانه علیه السلام ماحفر لماعز۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہیں کھودا۔ چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم کیا تو ہم نے اس کو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اس کو باندھا نہیں اور نہ اس کے واسطے گڑھا کھودا لیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابوذر میں آیا کہ اس کے واسطے گڑھا کھودا اور ابن الہمام نے حدیث ابو سعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی با اعتماد دلیل ہے اور اگر گڑھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجائش نہ ہوتی۔ ولان مبنی الاقامة علی التشھیر فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہے ف ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولیشھد عذابھما طائفة من المومنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط

والامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا اور روکنا مشروع نہیں ہے ف لیکن اگر بغیر اس کے رجم ممکن نہ ہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہے، کما فی العنایۃ۔ ولا یقیم المولی الحد علی عبدہ الا باذن الامام وقال الشافعیؒ له ان یقیمه لان له ولایة مطلقة علیه کالامام بل اولی لانه یملک من التصرف فیه مالا یملکه الامام فصار کالتعزیر ولنا قوله علیه السلام اربع الی الولاۃ وذکر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالیٰ لان المقصد منه اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزیر لانه حق العبد ولهذا یعزر الصبی وحق الشرع موضوع عنه ۔ اور مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کرے گا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولیٰ کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہے جیسے امام کو حاصل ہے۔ بلکہ امام سے بڑھ کر کیونکہ مولیٰ کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے تو یہ مثل تعزیر کے ہو گیا۔ اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہے۔ ع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجملہ حدود کو ذکر کیا۔ یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء خراسانی سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔ اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الٰہی ہے کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو۔ اسی وجہ سے اگر بندہ معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہے پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اس کا قائم مقام قاضی وغیرہ ہے برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہے اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہے ف۔ امام مالک و شافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا جس نے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہے یعنی بیاہی نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اس کو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اس کو فروخت کر دو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا۔ پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی مملوکوں پر خواہ محصن ہوں حدود قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا۔ پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اسے درے ماروں۔ پس میں اس کے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی ہے حتیٰ کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اس کو درے ماروں تو شاید یہ مر جائے۔ پس میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آ کر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا۔ رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اس کو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اس کو فروخت کر دو۔ رواہ ابوداؤد۔ ابوحنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مرافعہ کرو پس اس کی اجازت سے حد مارو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی و لیکن ابن الہمام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہ ہو گی اس واسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہے کہ شرع نے ان معاملہ میں مالکوں

کو اپنا نائب مقرر کیا ہے پس جب تک اس کا کوئی معارض قائم نہ ہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائے گا اور مترجم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے ان کے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تامل کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہے پس شاید کہ آدمی حدود سے تجاوز کر کے مملوک کو عنت۔ ایذا پہنچاوے خصوصاً جبکہ اس سے ناخوش ہوا اور حدود کچھ بندوں کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ خالص حق الٰہی ہے تو خوف ہے کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہٰذا انہوں نے احتیاطاً امام ہی کے اختیار کو واجب کہا ہے واللہ اعلم بالصواب۔ قال واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نکاحا صحیحا ودخل بها وهما علی صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاهلیة العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما وراءهما یشترط لتکامل الجنایة بواسطة تکامل النعمة اذ کفران النعمة یتغلظ عند تکثرها وهذه من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فیناط به بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالرای متعذر ولان الحریة ممکنة من النکاح الصحیح والنکاح الصحیح ممکن من الوطی الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام یمکنه من نکاح المسلمة ویؤکد اعتقاد الحرمة فیکون الکل مزجرة عن الزنا والجنایة بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعی یخالفنا فی اشتراط الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایة لهما ما روی ان النبی رجم یهودیین قد زنیا قلنا کان ذلک بحکم التوراة ثم نسخ یؤیده قوله علیه السلام من اشرک بالله فلیس بمحصن والمعتبر فی الدخول الایلاج فی القبل علی وجه یوجب الغسل وشرط صفة الاحصان فیهما عند الدخول حتی لو دخل بالمنکوحة الکافرة او المملوکة او المجنونة او الصبیة لا یکون محصنا وکذا اذا کان الزوج موصوفا باحدی هذه الصفات وهی حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلک لا تتکامل اذ الطبع ینفر عن صحبة المجنونة وقلما یرغب فی الصبیة لقلة رغبتها وفی المنکوحة المملوکة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف فی الدین وابو یوسف یخالفنا فی الکافرة والحجة علیه ما ذکرناه وقوله علیه السلام لا تحصن المسلم الیهودیة ولا النصرانیة ولا الحر الامة ولا الحرة العبد اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احصان کے یہ معنی ہیں کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جس نے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو۔ پس عاقل بالغ ہونا تو سزاء حد کے لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الٰہی متعلق نہیں ہوتا ہے اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھرپور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں سے ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہوا تو رجم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف ان کے شرافت و علم شرط نہیں ہے کیونکہ شرع میں ان کا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں ہوا ہے اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی قدرت ہوتی ہے اور اسلام میں زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہے

تو یہ کل باتیں اس کو زنا سے زجر کرتی ہیں اور ایسی زجر کرنے والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کرنا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے رواہ اسحق ابن راہویہ والصواب الوقف۔ اور دخول میں معتبر یہ ہے کہ فرج میں اس طرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی حشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوریؒ نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت احصان شرط کی حتی کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکہ یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہ ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ مسلمہ عاقلہ بالغہ ہے تو وہ محصنہ نہ ہوگی کیونکہ نعمت انہی چیزوں سے پوری ہوتی ہے اس لئے کہ مجنونہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے اور غیر بالغہ لڑکی کو چونکہ خود بے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور مملوکہ سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اس کی اولاد رقیق نہ ہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہ ہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں اور حجت ان پر ایک تو وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محصن نہیں کرتی اور نہ مرد کو اس کی زوجہ باندی محصن کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محصن کرتا ہے ف یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے نکاح مت کر کہ وہ تجھے محصن نہیں کرے گی۔ ع۔ قال ولا یجمع فی المحصن بین الرجم والجلد لانہ علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یعرے عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ھو فی العقوبۃ اقصاھا وزجرہ لا یحصل بعد ھلاکہ۔ اور محصن زانی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اس واسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اس واسطے کہ غیروں کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کئے جانے سے حاصل ہے کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہے اور خود زانی کو زجر ہونا اس کے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہیں ہے۔ قال ولا یجمع فی البکر بین الجلد والنفی والشافعیؒ یجمع بینھما حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ولان فیہ حسم باب الزنا لقلۃ المعارف ولنا قولہ تعالٰی فاجلدوا جعل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء اولی کونہ کل المذکور ولان فی التغریب فتح باب الزنا لانعدام الاستحیاء من العشیرۃ ثم فیہ قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناھا مکسبۃ وھو من اقبح وجوہ الزنا وھذہ الجھۃ مرجحۃ لقول علیؓ کفی بالنفی فتنۃ والحدیث منسوخ کشطرہ وھو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الاانہ

یری الامام فی ذلک مصلحۃ فیغربہ علی قدر ما یری وذلک تعزیر وسیاسۃ لانہ قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الرای فیہ الی الامام وعلیہ یحمل النفی المروی عن بعض الصحابۃ رضی اور کنواری زنا کار کی سزا میں سو درے کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائے گا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنی بطور حد کے جمع نہ کیا جائے گا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ دونوں باتوں کو بطور حد جمع کرتے ہیں بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہے (رواہ مسلم)

اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی نہ ہونے کے ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فاجلدوا پس درے کو سزائے واجب کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فا کو دیکھو یعنی معنی یہ ہیں کہ جس نے زنا کیا اس کی واجبی سزا یہ ہے سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں۔ (پس اگر اس پر دوسری سزا زیادہ کی جائے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے میں زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہے کیونکہ اپنے کنبے سے اس کی حیاداری اٹھ جائے گی۔ پھر شہر بدر کرنے میں اس کے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہوا جاتا ہے تو بسا اوقات عورت زناکاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کر لے اور یہ زناکاری کے طریقوں میں سب سے بدتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہے (رواہ محمد فی الآثار) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہے جیسے اس کا یہ جزو منسوخ ہے کہ بیاہا جو بیاہی کے ساتھ زنا کرے تو سو درے اور پتھروں سے رجم ہے (اور اسی کو حازمی ومنذری نے اختیار کیا) اور اس کا طریقہ اپنے موقع پر پہنچایا گیا ہے پس شہر بدر کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنوں تک وہ مصلحت دیکھے شہر بدر کر دے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہے کیونکہ شہر بدر کرنا بعض حالتوں میں مفید ہوتا ہے تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنی تعزیر و سیاست پر محمول ہے ف چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذا زنی المریض وحدہ الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المرض — اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اس پر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائے۔ (اس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اس پر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یبرأ کیلا یفضی الی الھلاک ولھذا لا یقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اس پر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے درے نہ مارے جائیں گے تاکہ ہلاکت تک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی

میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذا زنت الحامل لم تحد حتی تضع حملها کیلا یؤدی الی ھلاک الولد وھو نفس محترمۃ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اس کو رجم نہ کیا جاوے یہاں تک کہ وضع حمل کرے تاکہ اس کا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ وان کان حدھا الجلد لم تجلد حتی تتعالی من نفاسھا ای ترتفع یرید بہ تخرج منہ لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفۃ رح انہ یؤخر الی ان یستغنی ولدھا عنھا اذا لم یکن احد یقوم بتربیتہ لان فی التاخیر صیانۃ الولد عن الضیاع وقد روی انہ علیہ السلام قال للغامدیۃ بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم الحبلی تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینۃ کیلا تھرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یفید الحبس واللہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد یہ ہوں تو درے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جائے۔ کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کی جائے گی بخلاف رجم کے کہ اس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کی جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ رجم میں بھی یہاں تک تاخیر کی جائے کہ بچہ اس کی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اس کی پرورش کا کفیل نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہاں تک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پرواہ ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے) پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو مفید ہے پس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہیں ہے واللہ اعلم۔ ف۔ واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اس کے درد کی حد میں تاخیر کرنا عامۂ فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہ ہوگی بلکہ اس شخص کے مانند حد ماری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو قمچیوں کا ایک گچھا ایسے طور پر بنایا جائے کہ ایکبارگی اس کو مارنے سے شاخوں کے سرے اس کے بدن سے چھو جائیں۔ اور اصل اس میں حدیث سعید بن سعد بن عبادۃ ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلقت تھا جس نے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو حد مارو۔ پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو قمچیوں کا ایک گچھا باندھ کر ایک بار اس کو مارو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لایوجبہ

یہ باب ایسی وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد ھو الزنا وانہ فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأۃ فی القبل فی غیر الملک وشبہۃ الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع ولغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اس کی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو۔ ف اور مترجم نے اس کی تمام تعریف سابق میں ذکر کردی ہے۔ اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرمائیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ فعل محظور والحرمۃ علی الاطلاق عند التعری عن الملک وشبہتہ یؤید ذلک قولہ علیہ السلام ادرؤا الحدود بالشبہات ثم الشبہۃ نوعان شبہۃ فی الفعل وتسمی شبہۃ اشتباہ وشبہۃ فی المحل وتسمی شبہۃ حکمیۃ فالاولی تتحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان معناہ ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولابد من الظن لتحقق الاشتباہ والثانیۃ تتحقق بقیام الدلیل النافی للحرمۃ فی ذاتہ ولا یتوقف علی ظن الجانی واعتقادہ والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد ولا یثبت فی الاولی وان ادعاہ لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیہ وھو اشتباہ الامر علیہ ولم یتمحض فی الثانیۃ فشبہۃ الفعل فی ثمانیۃ مواضع جاریۃ ابیہ وامہ وزوجتہ والمطلقۃ ثلثا وھی فی العدۃ وبائنا بالطلاق علی مال وھی فی العدۃ وام ولد اعتقہا مولاھا وھی فی العدۃ وجاریۃ المولی فی حق العبد والجاریۃ المرھونۃ فی حق المرتھن فی روایۃ کتاب الحدود ففی ھذہ المواضع لاحد اذا قال ظننت انھا تحل لی ولو قال علمت انھا علی حرام وجب الحد والشبہۃ فی المحل فی ستۃ مواضع جاریۃ ابنہ والمطلقۃ طلاقا بائنا بالکنایات والجاریۃ المبیعۃ فی حق البائع قبل التسلیم والممھورۃ فی حق الزوج قبل القبض والمشترکۃ بینہ وبین غیرہ والمرھونۃ فی حق المرتھن فی روایۃ کتاب الرھن ففی ھذہ المواضع لا یجب الحد وان قال علمت انھا علی حرام ثم الشبہۃ عند ابی حنیفۃ رح تثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحریمہ وھو عالم بہ وعند الباقین لا تثبت اذا علم بتحریمہ ویظھر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یأتیک ان شاء اللہ تعالی اذا عرفنا ھذا۔

اس واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کامل حرام ہونا اس کا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح وملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے بھی خالی ہو اور اس کے تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کرو۔ پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک فعل میں شبہہ اور اس کو اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اس کو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں۔ مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیری رات میں اپنی زوجہ خیال کرکے اس سے وطی کرلی تو یہ شبہہ فعل ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دے کر عدت میں اس سے وطی کی یہ خیال کرکے کہ مجھ پر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محل ہے۔

پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباہ طاری ہوجائے کیونکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو

اور دوسری قسم کا تحقق بدون اس کے گمان کے بھی اس وقت ہو جاتا ہے کہ جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے (جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اس کا وجوب اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلق شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہ سے حد کو ساقط ہونا چاہئے۔ لیکن دونوں قسم کے شبہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہ میں اگر بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا اور پہلی قسم کے شبہ میں نہیں ثابت ہوگا۔ اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہ میں وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اس وجہ سے ساقط ہوگی کہ اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اسی کی طرف راجع ہے یعنی یہ کہ یہ امر مجھ پر مشتبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہ میں محض زنا نہیں ہے۔ پس شبہ فعلی آٹھ مواقع پر جاری ہوتا ہے۔ اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی و دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کر کے عدت میں اس سے وطی کی۔ ہفتم غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی ہشتم مرتہن نے جب باندی کو رہن لیا تھا اس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے (اور یہی روایت مختار ہے الزیلعی اور کتاب الرہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے۔ ع د) پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وطی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہ ہونے کے چھ مواقع ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی۔ دوم یہ کہ طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی۔ سوم یہ کہ بائع نے باندی کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے پہلے اس سے وطی کر لی پنجم جو باندی اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک تھی اس سے وطی کی ششم مرتہن نے مرہونہ باندی سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہے۔ پس ان چھ مواقع پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے۔

پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جن سے نکاح کرنا دائمی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا پھر جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہ دو قسم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہیں۔

ومن طلق امراته ثلثا ثم وطيها في العدة وقال علمت انه علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب انتفاء الحل وعلى ذلك اجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في اسقاط الحد وام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة – اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اس سے وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی (یعنی اگر محصن ہے تو رجم کیا جائے گا ورنہ سو درے مارے جائیں گے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو شبہ بالکل نادر ہے اور قرآن مجید ایسی

عورت کی حالت نہ دارد ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلاف کرے اس کا قول معتبر
نہیں ہے کیونکہ اس کو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال تھی تو اس
کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت
کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلنے سے ممانعت ہے اور شوہر پر اس کا
نفقہ واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اس کا گمان معتبر ہوا اور اگر ام ولد کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع
دے دیا یا زوجہ کو مال پر طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے وطی کی تو ان کا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلاثہ کے ہے کیونکہ اس
کی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعض آثار ملک موجود ہیں۔ ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت
نفسها ثم وطيها في العدة وقال علمت انها على حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم فيه فمن مذهب عمر انها تطليقة رجعية
وكذا الجواب في سائر الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك ۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہے
یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر
نے اس سے عدت میں وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو بھی اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ صحابہ
رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مذہب عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور
یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسی طرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اس کے بھی اختلاف ہے
ولا حد على من وطئ جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل
وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجملة ۔ اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی
سے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لئے کہ یہ شبہہ حکمیہ ہے کیونکہ ایک دلیل
سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت ومالك لابيك ۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے
باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبزار وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح ۔ اور حق پدری دادا کے
بارے میں بھی قائم ہے ف یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زندہ
موجود ہو۔ ع ۔ ويثبت النسب منه وعليه قيمة الجارية وقد ذكرناه واذا وطئ جارية ابيه او امه او زوجته
وقال ظننت انها تحل لي فلا حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انها على حرام حد وكذا العبد اذا وطئ جارية
مولاه لان بين هولاء انبساطا في الانتفاع فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه زنا حقيقة فلا يحد قاذفه
وكذا اذا قالت الجارية ظننت انه يحل لي والفحل لم يدع في الظاهر لان الفعل واحد ۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت
ہو جائے گا اور باپ پر فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اس کو ہم نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے
باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اس پر حد زنا نہ ہوگی
لیکن جو شخص کہ اس کو زناکاری کی تہمت لگا دے اس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد
صرف شبہہ سے ساقط ہے اور اگر اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور اسی
طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان
باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اس کو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ اشتباہ ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا
ہے تو جو کوئی اس کو زناکاری کا عیب لگا دے اس کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی اور اسی طرح اگر باندی نے کہا

کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوی نہیں کیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطی جاریۃ اخیہ او عمہ وقال ظننت انہا تحل لی حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما وکذا سائر المحارم سوی الولاد لما بینا۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے تو حد مارا جائے گا کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالہ وغیرہ کا ہے سوائے ان کے جن سے ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورۂ بالا ف یعنی باپ و دادا وغیرہ میں بوجہ قرابت ولادت کے مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاویں تو شبہہ حلت کی بھی گنجائش ہے اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو شبہہ کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت النساء انہا زوجتک فوطئہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رضی اللہ عنہ وبالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلا وہو الاخبار فی موضع الاشتباہ اذ الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبین غیرہا فی اول الوہلۃ فصار کالمغرور ولا یحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف رح لان الملک منعدم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اس کی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دی گئی اور عورتوں نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہے پس اس نے اس سے وطی کر لی تو اس پر حد نہیں ہے ولیکن اس پر مہر لازم ہوگا یعنی عورت کا جو مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑے گا۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ اثر نہیں ملا لیکن اس پر اجماع ہے ف ع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خبر دینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اول ہی بار سے میں اپنی زوجہ وغیر زوجہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہوگیا جیسے دھوکا کھایا ہوا (یعنی جس کو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھ سے نکاح کر لے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہے اور اس کو معلوم نہ تھا پس اس نے بعد نکاح کے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہوتی ہے پس ایسا ہی یہاں ہے۔ ع۔) اور جو شخص اس کو زنا کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف نہ ماری جائے گی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت درحقیقت معدوم ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے ولیکن ابو یوسف رح سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اس کی تہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔ ومن وجد امرأۃ علی فراشہ فوطئہا فعلیہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طول الصحبۃ فلم یکن الظن مستندا الی دلیل وہذا لانہ قد ینام علی فراشہا غیرہا من المحارم التی فی بیتہا وکذا اذا کان اعمی لانہ یمکنہ التمییز بالسوال وغیرہ الا اذا کان دعاہا فاجابتہ اجنبیۃ وقالت انا زوجتک فواقعہا لان الاخبار دلیل۔ جس نے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پا کر اس سے وطی کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہ ہوا تو اشتباہ نہ ہوا کیونکہ کبھی اس کے بچھونے پر اس کی زوجہ کے سوائے اس کی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اس کے گھر میں ہے سو رہا کرتی ہیں۔ اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اس نے قبول کیا اور کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں۔ پس اس نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہے ف۔ اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اس نے ہاں سے اچھا کہہ دیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائے گی۔ د۔ ومن تزوج امرأۃ لا یحل لہ نکاحہا فوطئہا لا یجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ رح لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلک

وقال ابو یوسف ومحمد والشافعیؒ علیہ الحد اذا کان عالما بذلک لانہ عقد لم یصادف محلہ فیلغو کما اذا اضیف الی الذکور وھذا لان محل التصرف ما یکون محلا لحکمہ وحکمہ الحل وھی من المحرمات ولابی حنیفۃؒ ان العقد صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات بنی آدم قابلۃ للتوالد وھو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ حقیقۃ الحل فیورث الشبہۃ لان الشبہۃ ما یشبہ الثابت لا نفس الثابت الا انہ ارتکب جریمۃ ولیس فیہا حد مقدر فیعزر۔ جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے وطی کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ ہوگی، لیکن اس کو عذاب کی دردناک تکلیف دی جائے گی۔ بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری و زفرؒ کا قول ہے) اور امام ابویوسف و محمد و شافعی نے (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہاء نے) کہا کہ اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو لغو ہو گیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہے اس واسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دائمی محرمات سے ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا۔ کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم ہیں سے عورتیں سب اس قابل ہیں تو چاہئے کہ یہ نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحریم نے اس نے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا۔ پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہوگی کیونکہ شبہہ وہی ہے جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرر نہیں ہے تو اس کو تعزیر دی جائے گی ف۔ لیکن اس مسئلہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ الخلاصہ۔ اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے المضمرات۔ لیکن شرح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتویٰ دینا اولیٰ ہے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ میرے ماموں ابوبردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دے کر بھیجا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہے اس کا سر کاٹ لاوے رواہ الترمذی وغیرہ۔ اور اس لئے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی باندی کی مقعد میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزائے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور ہے تو ماں بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بدرجہ اولیٰ ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور فطرت وخلاف فطرت کا فرق معارض بشدت فحش ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن وطی اجنبیۃ فیما دون الفرج یعزر لانہ منکر لیس فیہ شیء مقدر ومن اتی امرأۃ فی الموضع المکروہ او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عند ابی حنیفۃؒ ویعزر وقال فی الجامع الصغیر ویودع فی السجن وقالا ھو کالزنا فیحد وھو احد قولی الشافعیؒ وقال فی قول یقتلان بکل حال لقولہ علیہ السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ویروی فارجموا الاعلی والاسفل ولھما انہ فی معنی الزنا لانہ قضاء الشھوۃ فی محل مشتھی علی سبیل الکمال علی وجہ تمحض حراما لقصد سفح الماء ولہ انہ لیس بزنا لاختلاف الصحابۃ فی موجبہ من الاحراق بالنار وھدم الجدار والتنکیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولا ھو فی معنی الزنا لانہ لیس فیہ اضاعۃ الولد واشتباہ الانساب وکذا ھو اندر وقوعا لانعدام الداعی فی احد الجانبین والداعی الی الزنا من الجانبین وما رواہ محمول علی السیاسۃ او علی المستحل الا انہ یعزر عندہ لما بیناہ۔ اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے شرمگاہ فرج و مقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آلہ مرد اس کے

ران یا پیٹ سے لگایا، تو ایسے شخص کو تعزیر دی جائے گی اس واسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اس کے واسطے کوئی سزائے محدود نہیں ہے اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں وطی کی یا اس نے قوم لوط کا فعل کیا یعنی مرد جوان نے خواہ طفل سے مقعد میں وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد [illegible] نہیں ہے بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہاں تک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زنا کے ہے تو حد ماری جائے گی، یعنی محصن کو رجم اور غیر محصن کو درے مارے جاویں)۔ اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے و کرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل و مفعول بہ دونوں کو قتل کرو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو پتھروں سے مارڈالو، رواہ احمد وابو داؤد والترمذی وابن ماجہ وقال انہ حدیث حسن۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لواطت بھی زنا کے معنی میں ہے کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جس کی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت محض حرام طور پر منی بہانا ہے یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اس کی سزا بھی مثل سزائے زنا ہو گئی، اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت درحقیقت زنا نہیں ہے کیونکہ اس کی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اس پر دیوار ڈہائی جاوے یا اونچے مکان سے اوندھا گرایا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاویں وغیر ذلک اور یہ فعل معنی میں زنا نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لواطت میں ایک طرف سے خواہش موجود ہے اور یہ جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہو لیکن ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو تعزیر دی جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، فتح واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ نکاح فاسد ہو مقعد میں لواطت کی تو بالاجماع اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل اس پر حرام ہے اور یہی زیادات میں مصرح ہے اور زوجہ سے مقعد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوائے ان کے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اس کو حد ماری جائے گی اور بحر الرائق میں ہے کہ لواطت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ عقلاً و شرعاً و طبعاً سب طرح حرام و غلیظ ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن یسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ ہم چھوکریاں خرید کر ان سے تحمیض کرتے ہیں فرمایا کہ تحمیض کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ ان کی مقعد میں وطی کرتے ہیں فرمایا کہ اف کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے رواہ النسائی۔ اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں وطی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے رواہ النسائی۔

اور حضرت ابو بکرؓ نے لواطت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گروادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م ع۔

ومن وطئ بهيمة فلا حد عليه لانه ليس في معنى الزنا في كونه جناية وفي وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب ستره الا انه يعزر لما بينا والذي يروى انه تذبح البهيمة وتحرق فذلك لقطع التحدث به

دلیں ہو اجب۔ اور جس نے کسی چوپائے سے وطی کی تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہے کیونکہ جرم ہونے اور خواہش پائے
جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا
شدت شہوت ہے اسی واسطے مادہ جانور کا ستر ڈھکنا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہ ہوا ولیکن وطی کنندہ کو تعزیر
دی جائے گی کیونکہ یہ فعل منکر ہے اور جو حدیث میں آیا کہ جب چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اس کو ذبح کر کے جلا دیا
جائے تو یہ حکم اس واسطے تھا کہ لوگ اس کا واقعہ بیان نہ کرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے ف۔ واضح ہو کہ
چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہے کہ اس پر حد زنا جاری ہو یا نہیں تو چاروں فقہاء
کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے ولیکن تعزیر دی جائے گی اور تعزیر میں بسبب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ
جس شخص کو لواطت کی عادت ہو تو امام اس کو قتل کر دے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اس کو قتل کرو اور چوپایہ کو بھی قتل کرو۔ پس ابن عباسؓ سے پوچھا گیا
کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا ولیکن میری رائے یہ ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اس کا گوشت کھایا جائے یا اس
سے دوسرا کوئی نفع اٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔

اور یہ وجہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ
ملعون ہے اور اس کو قتل کر دو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جس کے
ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد و ابو داؤد والنسائی والحاکم۔ اور بیہقی نے اس حدیث کی طرف میل کیا۔ ف ع۔

ومن زنى في دار الحرب او في دار البغي ثم خرج الينا لا يقام عليه الحد وعند الشافعي يحد لانه التزم باسلامه احكامه اينما
كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لا يقام الحدود في دار الحرب ولان المقصود هو الانزجار وولاية الامام منقطعة فيهما
فيعرى الوجوب عن الفائدة ولا تقام بعد ما خرج لانها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزا من له ولاية
الاقامة بنفسه كالخليفة وامير مصر يقيم الحد على من زنى في معسكره لانه تحت يده بخلاف امير العسكر والسرية
لانه لم يفوض اليهما الاقامة ۔ اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جن سے لڑائی ہے یا باغیوں
کے ملک میں زنا کیا پھر ہمارے ملک میں نکل آیا یعنی یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اور
امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اس نے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کر لئے جہاں کہیں
ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حدود قائم نہیں کئے جائیں گے۔ اور اس وجہ سے کہ حد سے مقصود
یہ ہے کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب
ہونا بے فائدہ ہے اور وہاں سے دار الاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ یہ فحش کام جس وقت سرزد ہوا
موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہ ہو جائے گا۔ اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے
جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر میں سے جو شخص زنا کرے اس پر اپنی لشکرگاہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اس کے ماتحت
ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد نہیں کیا گیا ہے ف۔ اس
سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی ولیکن شافعی نے بھی
قول زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد

قائم نہ کریں رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور چونکہ یہ حکم بہ مشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود حجت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ دشمن کے سامنے ایسا نہ کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہ ہو وہ دشمنوں سے جا ملے۔ واذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیۃ او زنی ذمی بحربیۃ یحد الذمی والذمیۃ عند ابی حنیفۃؒ ولا یحد الحربی والحربیۃ وھو قول محمدؒ فی الذمی یعنی اذا زنی بحربیۃ فاما اذا زنی الحربی بذمیۃ لا یحدان عند محمدؒ وھو قول ابی یوسفؒ وقال ابو یوسفؒ یحدون کلھم وھو قولہ الآخر لابی یوسفؒ ان المستامن التزم احکامنا مدۃ مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمھا مدۃ عمرہ ولھذا یحد حد القذف ویقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانہ یعتقد اباحتہ ولھما انہ ما دخل للقرار بل لحاجۃ کالتجارۃ ونحوھا فلم یصر من اھل دارنا ولھذا یتمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم والذمی بہ وانما التزم من الحکم ما یرجع الی تحصیل مقصودہ وھو حقوق العباد لانہ لما طمع فی الانصاف یلتزم الانتصاف والقصاص وحد القذف من حقوقھم اما حد الزنا حق الشرع ولمحمدؒ وھو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأۃ تابعۃ لہ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالی فامتناع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الامتناع فی حق التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذا زنی البالغ بصبیۃ او مجنونۃ وتمکین البالغۃ من الصبی والمجنون ولابی حنیفۃؒ فیہ ان فعل الحربی المستامن زنا لانہ مخاطب بالحرمات علی ما ھو الصحیح وان لم یکن مخاطبا بالشرائع علی اصلنا والتمکین من فعل ھو زنا موجب للحد علیھا بخلاف الصبی والمجنون لانھما لا یخاطبان ونظیرہ ھذا الخلاف اذا زنی المکرہ بالمطاوعۃ تحد المطاوعۃ عندہ وعند محمدؒ لا تحد۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لے کر دار الاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی صورت میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائے گی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور حربیہ عورت محدود نہ ہوگی۔ اور ذمی مرد کے حق میں امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے یعنی جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے پھر امام یوسفؒ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد امان لے کر ہمارے دار الاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف شراب خوری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا ہے بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والوں یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے اس کو قدرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے احکام کا التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے

اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو مجھ پر لازم ہوگا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص وحد قذف ایسی چیز ہے جس سے بندوں کا حق متعلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے۔ اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے لہذا حربی کو اس کے التزام کے موافق قصاص وحد قذف کی سزا دی جائے گی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے۔ چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے تو جب اصل یعنی مرد کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق میں بھی ممتنع ہو۔ یا یہ کہ درصورتیکہ تابع کے حق میں یعنی حربیہ عورت کے حق میں ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد ذمی کے حق میں بھی ممتنع ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد سے حد ساقط نہیں ہوئی ہے۔ اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو دیا تو طفل ومجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابع ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لے کر آیا اس کا بدفعل کرنا درحقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی یہ حکم ہے کہ حرام نہ کریں اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافرہ عورت نے اپنے اوپر زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہے یعنی عورت کافرہ پر حد واجب ہوگی۔ لیکن یہ صرف ذمیہ عورت میں ہے برخلاف طفل ومجنون کے یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عورت بھی محدود نہ ہوگی ف۔ کیونکہ مرد مجبور ہے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابع سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذا زنى الصبي او المجنون بامرأة طاوعته فلا حد عليه ولا عليها وهو رواية عن ابي يوسفؒ وان زنى صحيح بمجنونة وصغيرة تجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع۔

اور اگر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے (اور یہی مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی سے جو قابل جماع ہے زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائے گی یعنی مجنونہ وصغیرہ پر حد نہ ہوگی اور اس پر اجماع ہے ف۔ پس اختلاف صرف اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کرایا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ لهما ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهذا لان كلا منهما مؤاخذ بفعله ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى هو واطيا وزانيا والمرأة موطوءة مزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية في معنى المرضية اولكونها مسببة بالتمكين فيتعلق الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه ومؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا يناط به الحد۔ زفرؒ و شافعیؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح مرد کی

جانب عذر ہونے سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی، زانیہ میں سے ہر ایک فعل پر ماخوذ ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے وطی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اس کو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا نام دے دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس مرد کا ہے جس کو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال ومن اکرھہ السلطان حتی زنی فلا حد علیہ وکان ابوحنیفۃؒ یقول اولا یحد وھو قول زفرؒ لان الزنا من الرجل لایکون الا بعد انتشار الآلۃ وذلک دلیل الطواعیۃ ثم رجع عنہ فقال لاحد علیہ لان سببہ الملجئ قائم ظاهر والانتشار دلیل متردد لانہ قد یکون من غیر قصد لان الانتشار قد یکون طبعا لاطوعا کما فی النائم فاورث شبھۃ وان اکرہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفۃؒ وقالا لایحد لان الاکراہ عندھما قد یتحقق من غیر السلطان لان المؤثر خوف الھلاک وانہ یتحقق من غیرہ ولہ ان الاکراہ من غیرہ لایدوم الا نادرا لتمکنہ من الاستعانۃ بالسلطان او بجماعۃ المسلمین وتمکنہ دفعہ بنفسہ بالسلاح والنادر لاحکم لہ فلا یسقط بہ الحد بخلاف السلطان لانہ لایمکنہ الاستعانۃ بغیرہ ولا الخروج بالسلاح علیہ فافترقا۔

اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اس کو قتل وغیرہ کا خوف دلایا حتی کہ اس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی۔ اور ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائے گی اور یہی زفرؒ کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا جب ہی صادر ہوتا ہے کہ اس کا آلہ منتشر ہو یعنی قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے بخواہش خاطر ایسا کیا۔ پھر ابوحنیفہ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ اس پر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اس کو اس فعل پر آمادہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گردانے میں تردد ہے کیونکہ انتشار کبھی بلا قصد کے ہو جاتا ہے یعنی بمقتضائے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب میں ہے پس شبہ پیدا ہو گیا اور اگر اس کو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک حد مارا جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک اکراہ کبھی سلطان کے سوائے دوسری سے بھی متحقق ہوتا ہے اس لئے کہ موثر تو خوف ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا مگر شاذ و نادر کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اس کو ہتھیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اس کا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اس کا اکراہ معتبر ہے کیونکہ وہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان وغیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اقر اربع مرات فی مجالس مختلفۃ انہ زنی بفلانۃ وقالت ھی تزوجنی او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتھا فلا حد علیہ وعلیہ المھر فی ذلک لان دعوی النکاح یحتمل الصدق وھو یقوم بالطرفین فاورث

شبہۃ واذا سقط الحد وجب المھر تعظیما لخطر البضع ۔ اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ نہیں بلکہ اس نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہ پیدا ہوگیا اور جب حد ساقط ہوگئی تو انعام عورت کے شرافت ظاہر کرنے پر مہر واجب ہوا ۔ ومن زنی بجاریۃ فقتلھا فانہ یحد وعلیہ القیمۃ معناہ قتلھا بفعل الزنا لانہ جنی جنایتین فیوفر علی کل واحد منھما حکمہ وعن ابی یوسفؒ انہ لا یحد لان تقرر ضمان القیمۃ سبب لملک الامۃ فصار کما اذا اشتراھا بعد ما زنی بھا وھو علی ھذا الاختلاف واعتراض سبب الملک قبل اقامۃ الحد یوجب سقوطہ کما اذا ملک المسروق قبل القطع ولھما انہ ضمان قتل فلا یوجب الملک لانہ ضمان دم ولو کان یوجبہ فی العین کما فی ھبۃ المسروق لا فی منافع البضع لانھا استوفیت والملک یثبت مستندا فلا یظھر فی المستوفی لکونھا معدومۃ وھذا بخلاف ما اذا زنی بھا فاذھب عینھا یجب علیہ قیمتھا ویسقط الحد لان الملک ھناک یثبت فی الجثۃ العمیاء وھی عین فاورثت شبھۃ ۔ ایک مرد نے غیر کی چھوکری سے زنا کیا کہ وہ مر گئی تو زانی حد مارا جائے گا اور اس پر قیمت واجب ہوگی ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اس کا حکم مترتب ہوگا ۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہونا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہوگیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اس کو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہوگیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہے ۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس پر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت میں ہے یعنی چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا گیا ۔ یوں ہی باندی کی ذات اس کی ملک میں آگئی اور اس کی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھوکری سے زنا کر کے اس کی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائے گی ۔ کیونکہ ایسی صورت میں اس کانی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہ پیدا ہوگیا ف ۔ یعنی پہلی صورت میں جب وہ مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہے اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اس کی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں کانی باندی باقی ہے ۔ قال وکل شیء صنعہ الامام الذی لیس فوقہ امام فلا حد علیہ الا القصاص فانہ یوخذ بہ وبالاموال لان الحدود حق اللہ تعالی واقامتھا الیہ لا الی غیرہ ولا یمکنہ ان یقیم علی نفسہ لانہ لا یفید بخلاف حقوق العباد لانہ یستوفیہ ولی الحق اما بتمکینہ او بالاستعانۃ بمنعۃ المسلمین والقصاص والاموال منھا واما حد القذف قالوا المغلب فیہ حق الشرع فحکمہ حکم سائر الحدود التی ھی حق اللہ تعالی ۔ اور جو

حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جس کے اوپر کوئی امام نہیں ہے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر اس پر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اس کے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود تو حق الٰہی عزوجل ہیں اور حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہے دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ نہیں۔ جب سے بڑا ہے اور اس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بے فائدہ ہے بخلاف بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہے وہ اپنا حق حاصل کرے گا خواہ اس طرح کہ حقدار کو امام خود قابو دے دے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لے کر اپنا حق حاصل کرے گا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور رہی حد القذف (مثلاً امام نے کسی کو زنا کاری کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے تو دونوں میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائے گا) علماء نے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو اس کا حکم بھی مثل ان حدود کے ہوگیا جو خالص حق الٰہی عزوجل ہیں۔ ف۔ اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کئے جاتے ہیں چاہئے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کئے جاویں، زنا اقرار سے ثابت ہوتا ہے مگر اقرار صریح ہو اور اس وقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نہ کرے یا اس کا کذب ظاہر نہ ہو اس طرح کہ مرد عضو تناسل کٹا ہوا نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی ہڈیاں نزدیک ہو کر دخول سے قابل نہ ہوں اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہ ہوگا کیونکہ شاید بیان کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہے اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو۔ ہاں اگر گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائے گا، اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہے جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا توبہ ہے۔ اگر اپنے محصن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے یوں ہی جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں جیسے شراب خوری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے ان کا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جائے تو صحیح ہے۔ اگر کسی پر رجم کا حکم ہوگیا۔ پھر قبل رجم کے کسی نے قید خانہ میں جاکے اس کی آنکھ پھوڑ دی یا اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عوض نہیں ہے اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اس نے ایسا کیا پس اگر عمداً ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطاء سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر مریض پر دُرّے واجب ہوں ولیکن اس کی صحت سے مایوسی ہے تو صحت سے پہلے حد قائم کر دی جائے۔ البحر۔

رجم کے واسطے جو احصان شرط ہے وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اول آزاد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اس نے محصنہ عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو۔ پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہوگیا ہو تو کافی ہے ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اس کی منکوحہ دونوں بصفت احصان موجود ہوں۔ ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اس کا احصان باطل نہ ہوا ہو۔ اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے کر مجردی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کیا تو حد مارا جائے گا۔ کتاب میں معلوم ہوا کہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے خواہ شبہہ فعل ہو یا شبہہ حکمی اور منجملہ شبہہ حکمی کے یہ ہے کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اس نے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولیٰ نے وطی کی حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضہ چڑھ گیا ہے کہ اس کے مال و گردن سب کو محیط ہے یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اس کے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت دار الاسلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض

سے استبرا کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے وطی کی جو مرتد ہونے سے اس پر حرام ہو گئی یا اس کے پسر بالغ کو اس نے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہے ان سب صورتوں میں وطی حرام ہے لیکن حد واجب نہ ہوگی شبہہ فعل میں حلال ہونے کا گمان کافی ہے اور گمان کا دعویٰ کرنا معتبر ہے اگرچہ اسکو گمان نہ ہوا ہو۔ پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائے گی۔ النہر۔ جلق لگانا حرام ہے اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اس کو سزا دے گا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ لگنے دیا حتی کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہے و لیکن اس پر کوئی سزا واجب نہ ہوگی۔ الجوہرہ مد اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لئے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ت۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر عورت خدمت کے لئے رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہے۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اس پر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اس کو حد ماری جائے گی۔ ت۔ د۔

باب الشہادۃ علی الزنا والرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے۔ قال وانی اشھد الشہود بحد متقادم لم یمنعہم عن اقامتہ بعدہم عن الامام لم تقبل شہادتہم الا فی حد القذف خاصۃ۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گزشتہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنے ان کو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی عذر مثل دیگر مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ت۔ تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص حد قذف کے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جس کے چند گواہ ہیں پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اس وقت گواہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور ان پر گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجامع الصغیر واذا شہد علیہ الشہود بسرقۃ او بشرب خمر او بزنا بعد حین لم یوخذ بہ وضمن السرقۃ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شراب خوری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک مدت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہ ہوگا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہے قبول نہ ہوگی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہے اس میں یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اس پر لازم ہوگی پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شراب خوری میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پینے والے کے منہ سے شراب کی بد بو زائل ہو گئی اس وقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گزر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ القاضیخان۔ بالجملہ جب حد متقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ والاصل ان الحدود خالصۃ حقاللہ تعالیٰ تبطل بالتقادم خلافا للشافعیؒ وہو یعتبرہا بحقوق العباد و بالاقرار الذی ہو احدی الحجتین ولنا ان الشاہد مخیر بین

الحسبتین من اداء الشہادۃ والستر فالتاخیران کان لاختیار الستر فالاقدام علی الاداء بعد ذلک لضغینۃ ہیجتہ
ولعداوۃ حرکتہ فیتہم فیہا وان کان التاخیر لا للستر یصیر فاسقا اثما فتیقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا
یعادی نفسہ فحد الزنا وشرب الخمر والسرقۃ خالص حق اللہ تعالی حتی یصح الرجوع عنہا بعد الاقرار
فیکون التقادم فیہ مانعا وحد القذف فیہ حق العبد لما فیہ من دفع العار عنہ ولہذا لا یصح رجوعہ بعد الاقرار والتقادم
غیر مانع فی حقوق العباد ولان الدعوی فیہ شرط فیحمل تاخیرہم علی انعدام الدعوی فلا یوجب تفسیقہم بخلاف حد
السرقۃ لان الدعوی لیست بشرط فیہ لانہ خالص حق اللہ تعالی علی ما مر وانما شرطت للمال ولان الحکم یدار
علی کون الحد حقا للہ فلا یعتبر وجود التہمۃ فی کل فرد ولان السرقۃ تقام علی الاستسرار علی غرۃ عن المالک فیجب
علی الشاہد اعلامہ وبالکتمان یصیر فاسقا آثما ثم التقادم کما یمنع قبول الشہادۃ فی الابتداء یمنع الاقامۃ بعد
القضاء عندنا خلافا لزفرؒ حتی لو ہرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یقام علیہ الحد
لان الامضاء من القضاء فی باب الحدود واختلفوا فی حد التقادم واشار فی الجامع الصغیر الی ستۃ اشہر فانہ قال بعد
حین وہکذا اشار الطحاویؒ وابو حنیفۃؒ لم یقدر فی ذلک وفوضہ الی رای القاضی فی کل عصر وعن محمدؒ
انہ قدرہ بشہر لان ما دونہ عاجل وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ وہو الاصح وہذا اذا لم یکن بین القاضی
وبینہم مسیرۃ شہر اما اذا کان تقبل شہادتہم لان المانع بعدہم عن الامام فلا یتحقق التہمۃ والتقادم فی حد الشرب کذلک عند
محمدؒ وعندہما یقدر بزوال الرائحۃ علی ما یاتی فی بابہ ان شاء اللہ تعالی - اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عزوجل
ہیں وہ دیر ہو جانے سے باطل ہو جاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں
کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہ ہوں گے اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو
خالص حدود الہی ہیں اگر دیر گزر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو اس پر حد جاری کی جاتی ہے۔ اسی طرح
اگر گواہوں سے ثبوت ہوا تو بھی جاری کی جائے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں اختیار
تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر
کرنا اگر اس وجہ سے تھا کہ اس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد ادائے شہادت پہ آمادہ ہوتا
یا تو جوش کینہ کی وجہ سے ہے یا عداوت اس کا باعث ہے تو وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر
پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائے گا تو ہم کو یہاں ایک امر یقینی معلوم ہے کہ جس سے گواہی
قبول نہ ہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و شراب خوری و چوری خالص
حق اللہ عزوجل ہیں حتی کہ بعد اقرار کے ان سے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اس میں گواہی قبول ہونے
سے روکتا ہے اور حد القذف میں بندہ کا حق ہے کیونکہ اس میں بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی
واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانا صحیح نہیں ہے اور بندوں کے حقوق میں دیر ہو جانا
کچھ مانع نہیں ہوتا کیونکہ اس میں دعوی شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ ہنوز دعوی
نہ ہوا تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعوی
شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ خالص حق الہی ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہاں مال مسروقہ کے واسطے البتہ دعوی
شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہے کہ حد خالص حق اللہ عزوجل ہو یعنی گواہی قبول نہ

ہونا یعنی کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم کا مدار اس بات پر ہوگا
کہ یہ حد خالص حق الٰہی ہو) تو ہر فرد میں تہمت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے
نماز کا قصر ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر
ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دے کر خفیہ طور پر عمل میں لائی
جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اس سے آگاہ کر دے اور جب اس نے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا
اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جس کے یہاں چوری ہوئی
اس کو خود نہیں معلوم کہ کس نے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا
واجب ہے) پھر دیر ہو جانے سے جیسے ابتداء میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے
کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی سی حد مار دینے
کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ حدود کے معاملہ
میں اس کو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی گویا حکم قاضی پورا نہ ہوا۔ پھر تقادم
یعنی زمانہ دراز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے
بعد حین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہے جیسا کہ باب قسم میں گزرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابوحنیفہ
رحمہ اللہ نے اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک
روایت میں مدت بعید کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہے۔ اور یہی ایک روایت
ابوحنیفہ و ابویوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جانا تب ہی ہوگا کہ قاضی
اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو ان کی گواہی فوراً قبول ہوگی۔ کیونکہ
امام سے اس قدر دور ہونا ادائے گواہی سے مانع ہوا یعنی انہوں نے دیر نہیں کی تو کینہ وعداوت وغیرہ کی تہمت
متحقق نہ ہوگی اور شراب خوری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک بھی ایک ماہ ہے اور
امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شراب خوار کے منہ کی بدبو جاتی رہے۔
چنانچہ شراب خواری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا **ف** اگر زانی نے زمانہ دراز گزرنے کے بعد
اپنے زنا کا اقرار کیا تو اسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔

وإذا شهدوا على رجل أنه زنى بفلانة وفلانة غائبة فإنه يحد وإن شهدوا أنه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق
أن بالغيبة ينعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا وبالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم۔

اگر گواہوں نے ایک مرد پر گواہی یہ دی کہ اس نے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کہیں غائب
ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دی کہ اس
نے فلاں کا مال چرایا ہے حالانکہ فلاں شخص غائب ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور دونوں مسئلوں
میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ نہ وارد ہوگا حالانکہ چوری میں دعویٰ شرط ہے اور زنا میں
شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ وہم ہے کہ شاید شبہہ کا دعویٰ ہو اور قابل وہم کا کچھ اعتبار
نہیں **ف** تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہ ہوگا بلکہ حد زنا جاری کی جائے گی اور چوری کی گواہی بوجہ دعویٰ

جائیگی کے قبول نہ ہوگی۔ وان شهدوا انه زنى بامرأة لا يعرفونها لم يحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جس کو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائے گا۔ لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اس کی منکوحہ جورو یا مملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے۔ ف۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سوائے حرام کاری نہیں کرے گا۔ وان اقر بذلك حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اس نے زنا کیا ہے تو حد مارا جائے گا لانه لا يخفى عليه امته او امرأته۔ کیونکہ اس پر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان شهد اثنان انه زنى بفلانة فاستكرهها واخران انها طاوعته درئ الحد عنهما جميعا عند ابي حنيفة رح وهو قول زفر رح وقالا يحد الرجل خاصة لاتفاقهما على الموجب وتفرد احدهما بزيادة جناية وهو الاكراه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهما وله انه اختلف المشهود عليه لان الزنا فعل واحد يقوم بهما ولان شاهدي الطواعية صارا قاذفين لهما وانما يسقط الحد عنهما بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرهة يسقط احصانها فصارا خصمين في ذلك۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجبر زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے حد دور کی جائے گی اور یہی زفر رح کا قول ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائے گی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس کا رضامند ہونا اس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اس میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے (تو یہی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا اور اس وجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہو گئے۔ (کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب کم ہوئے تو زنا ثبوت نہ ہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت کے حق میں تہمت ہو گیا) اور بجبر زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا بہ مجبوری زنا کرانا اس کے محصنہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا پایا گیا مگر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہو گئے۔ وان شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة واخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود خلافا لزفر رح لشبهة الاتحاد للصورة والمرأة۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کوفہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا یعنی ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کی جائے گی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے یعنی کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائیگی

کیونکہ اتحاد کا شبہ بنظر اتحاد صورت مرد و عورت کے موجود ہے اور اس میں زنا کا شبہ ہے۔ وان اختلفوا فی بیت واحد حد الرجل والمرأة معناہ ان یشہد کل اثنین علی الزنا فی زاویۃ وھذا استحسان والقیاس ان لا یحد لاختلاف المکان حقیقۃ وجہ الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی زاویۃ والانتہاء فی زاویۃ اخری بالاضطراب او لان الواقع فی وسط البیت فیحسبہ من فی المقدم فی المقدم ومن فی المؤخر فی المؤخر فیشہد بحسب ما عندہ۔ اور اگر گواہوں نے ایک کوٹھری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائے گی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کونے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کونے میں زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو متفق کرنا ممکن ہے بایں طور کہ فعل کی ابتداء ایک کونے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جا کر دوسرے کونے میں ختم ہوا ہو یا بایں طور کہ کوٹھری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کونے میں خیال کیا اور جس نے پیچھے سے دیکھا اس نے پچھلے کونے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شہد اربعۃ انہ زنی بامرأۃ بالنخیلۃ عند طلوع الشمس واربعۃ انہ زنی بہا عند طلوع الشمس بدیر ھند درئ الحد عنہم جمیعا اما عنہما فلانا تیقنا بکذب احد الفریقین من غیر عین واما عن الشہود فلاحتمال صدق کل فریق۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت سے موضع نخیلہ میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد دور کی جائے گی۔ پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہم کو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق غیر معین کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شہد اربعۃ علی امرأۃ بالزنا وھی بکر درئ الحد عنہما وعنہم لان الزنا لا یتحقق مع بقاء البکارۃ ومعنی المسألۃ ان النساء نظرن الیہا فقلن انہا بکر وشہادتہن حجۃ فی اسقاط الحد ولیست بحجۃ فی ایجابہ فلہذا سقط الحد عنہما ولا یجب علیہم اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں سب سے حد دور کی جائے گی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھ کر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہوگئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہ ہوئی۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا وھم عمیان او محدودون فی قذف او احدھم عبد او محدود فی قذف فانہم یحدون ولا یحد المشہود علیہ لانہ لا یثبت بشہادتہم المال فکیف یثبت الحد وھم لیسوا من اھل اداء الشہادۃ والعبد لیس باھل للتحمل والاداء فلم یثبت شبہۃ الزنا لان الزنا یثبت بالاداء۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی ان کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہے یا ان میں کوئی غلام ہے یا حد قذف مارا گیا ہے تو ان گواہوں

کو حد قذف ماری جائے گی بشرطیکہ جس پر زنا کی گواہی دی ہے وہ دعویٰ کرے۔ ف۔ اور جس شخص پر انہوں نے زنا کی گواہی دی اس کو حد زنا نہیں ماری جائے گی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے میں کسی کی لیاقت نہیں ہے تو زنا کا شبہہ بھی ثابت نہ ہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ ان میں سے کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو ان کا قول گواہی نہ ہوا بلکہ تہمت ہوا لہٰذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائیں گے۔ وان شھدوا بذلک وھم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اھل الاداء والتحمل وان کان فی ادائه نوع قصور لتھمة الفسق ولھذا لو قضی القاضی بشھادة فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشھادتھم شبھة الزنا وباعتبار قصور فی الاداء لتھمة الفسق یثبت شبھة عدم الزنا فلھذا امتنع الحدان وسیاتی فیه خلاف الشافعی بناء علی اصله ان الفاسق لیس من اھل الشھادة فھو کالعبد عندہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی درحالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو ان کو حد قذف نہیں ماری جائے گی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہ بن کر ادا کرے اگرچہ اس کے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہے لہٰذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دے دیا تو ہمارے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔ پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہہ پیدا ہو جائے گا۔ اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے میں قصور ہے تو یہ بھی شبہہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہٰذا دونوں پر حد واجب نہ ہوگی اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف عنقریب آتا ہے اس بنا پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس ان کے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے ف۔ پھر ان فاسقوں سے حد قذف بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشھود عن اربعة حدوا لانھم قذفة اذ لا حسبة عند نقصان العدد وخروج الشھادة عن القذف باعتبارھا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے کم ہو تو سب کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اس واسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب کے لئے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ وان شھد اربعة علی رجل بالزنا فضرب بشھادتھم ثم وجد احدھم عبدا او محدودا فی قذف فانھم یحدون لانھم قذفة اذ الشھود ثلثة۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس ان کی گواہی پر اس کو حد ماری گئی پھر ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسی کو تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہے تو ان سب کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں جبکہ تین ہی رہ گئے۔ ولیس علیھم ولا علی بیت المال ارش الضرب فان رجم فدیته علی بیت المال وھذا عند ابی حنیفة وقالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمه الله معناہ اذا کان جرحه وعلی ھذا الخلاف اذا مات من الضرب لان الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجارح وغیرہ فیضاف الی شھادتھم فیضمنونه بالرجوع وعندھما یجب علی بیت المال لانه ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وھو عامل للمسلمین فتجب الغرامة فی مالھم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفة

ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مولم غير جارح ولا مهلك فلا يقع جارحا ظاهرا الا لمعنى في الضارب وهو قلة هدايته فاقتصر عليه الا انه لا يجب عليه الضمان في الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة۔

پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہوں جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہوں پر نہ ہوگا اور بیت المال پر بھی نہ ہوگا اور اگر وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا ہو تو اس کی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہے (بلکہ رجم کی صورت میں سب کا اتفاق ہے) اور درے مارے جانے کی صورت میں صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اس وقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آ گئے ہوں۔ اور اسی طرح اگر دروں کی مار سے وہ مرگیا تو بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی دیت بیت المال پر ہے وعلی ہذا اگر گواہوں نے رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوں گے یعنی زخم کا جرمانہ دیں۔ اور اگر اس سے مرگیا تو دیت دیں اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اس پر دروں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح پر واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مرجانا انہیں کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہوں گے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہو کر قاضی کی طرف آئے گا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہے تو اس کا تاوان تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دروں کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی مہلک نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہ ہوگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے۔ یعنی اس کو مارنے کا ڈھنگ اچھی طرح نہ ہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہے گا اور گواہوں پر نہ آوے گا۔ لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نہ کریں وان شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا لم يحد لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة الى تحملها۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کرنے کی بابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں زیادہ شبہہ ہے اور اس کو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ف۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے ان گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو گواہ کیا۔ پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں یہ شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم کس عبارت سے تھی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو۔ اور بر تقدیر اس کے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کم و بیش کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پر شبہہ پیدا ہوگیا اور ایسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو رد کر دی جائے گی اور اور جب ان کی گواہی رد ہوئی تو ان کی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جاء الاولون فشهدوا على

المعاینۃ فی ذلک امکان لم یجد ایضا معناہ شھدوا علی ذلک الزنا بعینہ لان شھادتھم قد ردت من وجہ برد شھادۃ الفروع فی عین ھذہ الحادثۃ اذھم قائمون مقامھم فی الامر والتحمیل ولا یحد الشھود لان عددھم متکامل وامتناع الحد عن المشھود علیہ لنوع شبھۃ وھی کافیۃ لدرء الحد لا لایجابہ پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی گواہوں نے آکر اس مقام میں اپنے معائنہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی اور اس مقام کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زناء پر گواہی دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اصلی گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کردی گئی اس طرح کہ اسی حادثہ میں ان کے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کو اٹھانے اور ادا کرنے میں ان کے فروع ان کے حکم سے ان کے قائم مقام ہیں۔ پھر ان گواہوں کو بھی حدقذف نہیں ماری جائے گی۔ نہ اصول کو اور نہ فروع کو کیونکہ ان کا شمار پورا ہے اور جس پر انہوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہونا ایک قسم شبہ کی وجہ سے ہے اور یہ شبہہ اس پر سے حد دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہیں ہے۔ واذا شھد اربعۃ علی رجل بالزناء فرجم فکلما رجع واحد حد الراجع وحدہ وغرم ربع الدیۃ اما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشھادتہ ثلثۃ ارباع الحق فیکون التالف بشھادۃ الراجع ربع الحق وقال الشافعیؒ یجب القتل دون المال بناء علی اصلہ فی شھود القصاص وسنبینہ فی الدیات ان شاء اللہ تعالٰی واما الحد فمذھب علمائنا الثلثۃؒ وقال زفرؒ لا یحد لانہ ان کان الراجع قاذف الحی فقد بطل بالموت وان کان قاذف میت فھو مرجوم بحکم القاضی فیورث ذلک شبھۃ ولنا ان الشھادۃ انما تنقلب قذفا بالرجوع لان بہ تفسخ شھادتہ فجعل للحال قذفا للمیت وقد انفسخت الحجۃ فینفسخ ما ینبنی علیہ وھو القضاء فی حقہ فلا یورث الشبھۃ بخلاف ما اذا قذفہ غیرہ لانہ غیر محصن فی حق غیرہ لقیام القضاء فی حقہ - اگر چار گواہوں نے ایک مرد محصن پر زنا کی گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا تو پھر یا رجب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا۔ پس ضمان کی وجہ یہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے ہیں یعنی تین گواہ تو ان کے ساتھ تین چوتھائی حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا۔ اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھرا اس پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا بر ان کی اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں ہے یعنی اگر بعد قصاص کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اس طرح اگر بعد رجم کے گواہی سے پھرا تو قتل کیا جائے گا اور ہم اس کو باب دیت میں انشاء اللہ تعالٰی بیان کریں گے۔ (لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا۔ ع۔)

اور پھرنے والے گواہ کو حد مارنا امام ابوحنیفہؒ و صاحبین کا قول ہے اور امام زفرؒ نے کہا کہ اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ اگر پھرنے والے گواہ نے زندہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اس کے رجم ہو جانے کے بعد حد قذف باطل ہوگئی اور اگر اس کے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے۔ تو اس سے شبہہ پیدا ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اس وقت ہو جاتی ہے جب اس نے گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اس کی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کی بہتان لگانا ٹھہرایا جائے گا اور ثبوت زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اس کے حق میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مرجوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اس کو

حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محصن نہیں ہے کیونکہ اس کے لحاظ سے حکم تمامی بمابر قائم ہے ف۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف مارنی جانا اس وقت ہوگا کہ اس نے محصن کو زندگی میں زنا کی تہمت دی ہو اور یہاں جس پر گواہی دی وہ سنگسار ہوگیا پھر جب گواہی سے پھرا تو اس کی گواہی بدل کر زنا کی تہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر مرحوم کی زندگی میں قاذف ٹھہرا تو اس کے مرنے سے حد قذف مٹ گئی کیونکہ حد قذف میراث نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اس کے رجم ہو جانے کے بعد قاذف ٹھہرا تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زناکار کو زانی کہنا کچھ تہمت نہیں ہے۔ لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقۃً زانی نہ ہوا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہ ضرور پیدا ہو گیا۔

پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو گواہ بلحاظ اپنے رجوع کے ایسے شخص کو قذف کرنے والا ہوا جس کی نسبت قاضی کا حکم رجم باطل ہے تو کچھ شبہ نہیں ہوگا کہ اس نے بے عیب محصن کو زنا کی تہمت لگائی۔ ہاں اگر گواہ کے سوائے کوئی دوسرا اس کو زنا کی تہمت لگا دے تو قاضی کا حکم اس کے حق میں قائم ہے تو حد قذف نہ ہوگی۔ م۔ فان لم يحد المشهود عليه حتى رجع واحد منهم حدوا جميعا وسقط الحد عن المشهود عليه وقال محمد يحد الراجع خاصة لان الشهادة تاكدت بالقضاء فلا ينفسخ الا في حق الراجع كما اذا رجع بعد الامضاء ولهما ان الامضاء من القضاء فصار كما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولهذا سقط الحد عن المشهود عليه ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حدوا جميعا وقال زفرؒ يحد الراجع خاصة لانه لا يصدق على غيره ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما يصير شهادة بالاتصال القضاء به فاذا لم يتصل بقي قذفا فيحدون - اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد نہیں ماری گئی تھی کہ گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائے گی۔ اس واسطے کہ حکم قضاء کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہو گئی تو گواہی فسخ نہ ہوگی۔ مگر اسی کے حق میں جس نے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد مار دینا منجملہ حکم قضاء کے ہے تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قضاء سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہو گئی۔ اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کی تو ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ اس کے قول کی تصدیق دوسرے گواہوں پر نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتی ہے کہ اس کے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائے گی۔ فان كانوا خمسة فرجع احدهم فلا شئ عليهم لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع - اور اگر اس مقدمہ میں پانچ گواہ ہوں پھر ایک گواہی سے پھر گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجع اخوهما

او عزر بربع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقی لا رجوع من رجع علی ما عرف ۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائے گی اور یہ دونوں چوتھائی دیت کے ضامن ہوں گے ۔ پس حد تو اسی وجہ سے واجب ہوگی جو ہم نے بیان کی یعنی جب پانچ میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تہمت ہو گیا کیونکہ حکم قاضی سے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاوے ، اور رہا چہارم کا ضامن ہونا تو یہ اس وجہ سے ہے کہ باقیوں کی گواہی پر تین چوتھائی رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اس کا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادات میں مذکور ہے ۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فزکوا فرجم فاذا الشہود مجوس او عبید فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ معناہ اذا رجعوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف ومحمد علی بیت المال وقیل ھذا اذا قالوا تعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی المشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ ولہ ان الشہادۃ انما تصیر حجۃ عاملۃ بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضاف الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لانہ محض الشرط ولا فرق بینہما اذا شہدوا بلفظۃ الشہادۃ او اخبروا وھذا اذا اخبروا بالحریۃ والاسلام اما اذا قالوا ھم عدول وظہروا عبیدا لا یضمنون لان العبد قد یکون عدلا ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے ان کو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہے انہوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں ۔ پس اس کو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرحوم کی دیت انہیں لوگوں پر ہوگی جنہوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا ۔

اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرحوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہم نے گواہوں کا حال جان کر عمداً ان کو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہوگیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہوگیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی ۔ مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کار آمد ہو جائے گی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں ۔ پس عدالت بیان کرنا گویا علت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب نہیں ہوتی ۔ پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتی کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہوں گے ، پھر ضامن ہونا جب ہی ہے کہ مزکین نے ان کے آزاد مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر وے غلام نکلے تو مزکین ضامن نہ ہوں گے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے ۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلامہم شہادۃ ولا یحدون حد

القذف لانهم قذفوا حیا وقد مات فلا یورث عنہ۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہ ہوا بلکہ قذف ہوگیا ولیکن ان کو حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائے گی کہ انہوں نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مرگیا تو حد قذف اس سے میراث نہیں چھوڑے گی۔ واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيدا فعلى القاتل الدية وفي القياس يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا على دليل مبيح فصار كما اذا ظنه حربيا وعليه علامتهم ويجب الدية في ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد ويجب ذلك في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اس کی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحسانا دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بے قصور جان کو ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہے تو اس نے قصاص میں شبہہ پیدا کردیا بخلاف اس کے اگر حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان یہ ہے کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا باعتقاد دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا قاتل نے اس کو حربی گمان کیا درحالیکہ اس پر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے۔ پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہیں اٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوتی ہے۔ وان رجم ثم وجدوا عبيدا فالدية على بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه ولو باشره بنفسه يجب الدية في بيت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم يأتمر امره۔ اور اگر مشہود علیہ رجم کردیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی۔ کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور اگر امام خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اس کے اگر جلاد نے اس کی گردن ماری ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہ ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ وان شهدوا على رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمداً دونوں کی شرمگاہوں کو دیکھا تو بھی ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے ان کو نظر کرنا مباح ہے جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن اگر انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے مزے کے واسطے عمداً دیکھا تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفتح۔ واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه يرجم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبوت النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر

زنا کی گواہی دی پس اسلئے اپنے محصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اسکی زوجہ ہے جو قبل زنا کے اس سے بچہ جنی ہے تو اس کو رجم کیا جائے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اس کے پیچھے رجعت کا اختیار رہے اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائے گا۔ فان لم تکن ولدت منہ وشہد علیہ بالاحصان رجل وامراتان رجم خلافا لزفر والشافعی رح فالشافعی مر علی اصلہ ان شہادتھن غیر مقبولۃ فی غیر الاموال وزفر رح یقول انہ شرط فی معنی العلۃ لان الجنایۃ یتغلظ عندہ فیضاف الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلۃ فلا تقبل شہادۃ النساء فیہ فصار کما اذا شہد ذمیان علی ذمی زنی عبدہ المسلم انہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان عبارۃ عن الخصال الحمیدۃ وانہا مانعۃ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلۃ وصار کما اذا شہدوا بہ فی غیر ہذہ الحالۃ بخلاف ما ذکر لان العتق یثبت بشہادتہما وانما لا یثبت سبق التاریخ لانہ ینکرہ المسلم او یتضرر بہ المسلم۔ پھر اگر اس کی زوجہ کی اس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد و دو عورتوں نے اس پر محصن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائے گا۔ اس میں زفر و شافعی رح کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر رح کہتے ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا و زیادہ سخت ہو جاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے ایسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اس نے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورۂ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو خصائل حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اس کو زنا سے روکتی ہیں تو احصان یعنی علت نہ ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہوں نے سوائے اس حالت کے گواہی دی یعنی سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد و دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے نکاح کر کے اس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہاں قبول ہوگی۔ بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا کیونکہ وہاں آزادی انہیں دونوں گواہوں سے ثابت ہوگی ولیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اس واسطے ثابت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہوگا یا ضرر اٹھا دے گا کیونکہ اور ضرر یہ کہ اس پر پوری حد قائم کی جائے گی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اس طرح واقع ہو کہ مسلمان کو اس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ فان رجع شہود الاحصان لا یضمنون عندنا خلافا لزفر وہو فرع ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور اور زفر کے نزدیک ضامن ہوں گے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے۔

باب حدّ الشراب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے ۔ ومن شرب الخمر فاخذ وریحها موجودة او جاؤا به سکران فشهد الشهود علیه بذلک فعلیه الحد وکذلک اذا اقر وریحها موجودة لان جنایة الشرب قد ظهرت ولم یتقادم العهد والاصل فیه قوله علیه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه ۔ جس شخص نے شراب پی یعنی وہ خمر جو قرآن میں مذکور ہے پھر پکڑا گیا حالانکہ اس کی بدبو موجود ہے یا لوگ اس کو نشہ کی حالت میں پکڑ لائے پھر گواہوں نے اس پر شراب پینے کی گواہی دی تو اس پر شرابخوری کی حد یعنی اسی درے واجب ہوں گے اور اسی طرح اگر اس نے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شرابخوری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے اور شراب خمر میں بیہوشی شرط نہیں بلکہ ایک قطرہ پینے تو بھی حد ماری جائے گی ۔ ت د ۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پئے اس کو درے مارو پھر اگر دوبارہ پئے پھر درے مارو پھر اگر تیسری بار پئے پھر درے مارو پھر اگر چوتھی بار پئے تو اس کو قتل کر دو ۔ رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی وابوداؤد والنسائی و ابن ماجہ ۔ پس چوتھی بار کا قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس کی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت میں مصرح ہے اور اسی کے مانند معاویہ سے روایت مرفوع ہے ۔ رواہ احمد والاربعہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایت ابوداؤد و نسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا ۔ رواہ النسائی والبزار ۔ اور یہی حدیث قبیصہ بن ذویب میں مذکور ہے رواہ ابوداؤد ۔ بالجملہ علمائے سلف وخلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائے گا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد ہونے کے قتل کیا جائے گا ۔ پھر واضح ہو کہ شرابخواری کی حد مسلمان کو ماری جائے گی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونگا نہ ہو اور اپنی خوشی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جن کی حرمت پر فتویٰ ہے اس قدر پی کہ نشہ ہو گیا ہو بشرطیکہ اس کے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن وحدیث سے یا اس طرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائے گا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اس کی بدبو زائل ہو جائے ۔ ف ۔ ت د ۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بو آنا مشکل ہے فافہم ۔ م ۔ فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم یحد عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یحد وکذلک اذا شهدوا علیه بعد ما ذهب ریحها عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یحد فالتقادم یمنع قبول الشهادة بالاتفاق غیر انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخیر یتحقق بمضی الزمان والرائحة قد تکون من غیره کما قیل شعر یقولون لی انکه شربت مدامة ⁂ فقلت لهم لا بل اکلت السفرجلا وعندهما یقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود فیه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قیام الاثر من اقوی دلالة

علی الشرب وانما یصار الی التقدیر بالزمان عند تعذر اعتبارہ والتمییز بین الروائح ممکن للمستدل وانما یشتبہ علی الجہال واما الاقرار فالتقادم لا یبطلہ عند محمد کما فی حد الزنا وعلی ما مر تقریرہ وعندہما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحۃ لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابۃ ولا اجماع الا برای ابن مسعودؓ وقد شرط قیام الرائحۃ علی ما رویناہ۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اس نے اقرار کیا تو امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک حد نہیں ماری جائے گی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی اسی طرح اگر گواہوں نے بدبو جانے کے بعد اس پر گواہی دی تو بھی امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کہ نہیں ماری جائے گی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی۔ پس جاننا چاہیے کہ دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس حد زنا کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر تو زمانہ گزرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی شاعر نے کہا ہے

مجھ سے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب — میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب

اور امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے اس لئے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اس کو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی وعبدالرزاق وابو یعلی بنحوہ ومعناہ فی الصحیحین) اور اس لئے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا شراب خواری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کہ اثر سے اندازہ ممکن نہ ہو۔ اور سیب وشراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہے اور اشتباہ صرف جاہلوں کو ہوتا ہے اب رہا یہ کہ شراب خواری کا اقرار کیا تو اس میں تاخیر ہو جانا امام محمدؒ کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے۔ جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کی تقریر اوپر گزری اور امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائے گی۔ مگر جب ہے کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب خواری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع جب ہی ہوگا کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کی جائے اور عبداللہ ابن مسعودؓ نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر روایت کیا ف۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا۔ چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پا کر فرمایا کہ تو شراب پیتا اور قرآن الہی کو جھٹلاتا ہے پس اس کو حد ماری۔ رواہ الجماعۃ ورواہ مسلم اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشے کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو سونگھو پس لوگوں نے سونگھ کر بدبو پائی پس آپ نے اس کو قید خانہ بھیج دیا پھر دوسرے روز نکلوا کر درے مارے حالانکہ اس کے اسناد میں ایک راوی یحییٰ الجابر جس میں بعض نے کچھ کلام کیا۔ لیکن ترمذی نے توثیق کی اور دوسرا راوی ابو ماجد حنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہے یعنی اس کا حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحییٰ الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی اڑ گئی۔ لوگوں نے اس کے یہ معنی لئے کہ اس کا حال کچھ معلوم نہیں ہے ولیکن حمایر حنفیہ نے مسند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ نے یحییٰ الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ہم میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے۔

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنی ایک بزرگ جا رہے یہاں آ گئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذه الشهود وريحها يوجد منه او هو سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع ذلك قبل ان ينتهوا به حد فی قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة فی حد الزنا والشاهد لا يتهم فی مثله ومن سكر من النبيذ حد لما روی ان عمر رضی الله عنه اقام الحد على اعرابی سكر من النبيذ وسنبين الكلام فی حد السكر ومقدار حده المستحق عليه ان شاء الله تعالى۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوئے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اس کو اس شہر سے لے کر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اس کے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب اماموں کے قول میں حد ماری جائے گی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہو گئی اور گواہ کو ایسی صورت میں متہم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص نبیذ پینے سے نشہ میں ہو جائے اس کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ دارقطنی نے اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیذ سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا حد على من وجد منه رائحة الخمر او تقيأها لان الرائحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اكراه او اضطرار ولا يحد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اس کو شراب پیتے نہ دیکھا لیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اس نے شراب قے کر دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے (یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو) اور اسی طرح پینا بھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص نبیذ ہی سے نشہ میں ہوا اور اس نے اس کو خوشی سے پیا ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کر کے پلایا گیا اس پر حد واجب نہیں ہے۔ ولا يحد حتى يزول عنه السكر تحصيلا لمقصود الانزجار۔ پھر مست کو ابھی حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ کے لیے وہ زجر قبول کرے۔ وحد الخمر والسكر فی الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابة رضی الله عنهم يفرق على بدنه كما فی حد الزنا على ما مر ثم يجرد فی المشهور من الرواية وعن محمد انه لا يجرد اظهارا للتخفيف لانه لم يرد به نص ووجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة فلا يعتبر ثانيا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسّی درے ہیں۔ کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اس کے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کا بیان گزرا اور مشہور روایت میں اس کے کپڑے اتارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اتارے جائیں گے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہے اس واسطے کہ اس میں نص وارد نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی۔ پس دوبارہ ہم اعتبار نہیں کریں گے۔ ف۔ حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہ ہو یعنی صرف ایک دو قطرے پیے ہوں تو مستوجب حد ہے اور نبیذ وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہے لہٰذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ اسّی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے

اتارسے جائیں۔ وان کان حد الخمر والسکر لان الرق منصف على ما عرف۔ اور اگر خمر پینے والا یا نبیذ وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اس کی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدھی کرتا ہے۔ ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانه خالص حق الله تعالى۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی مسکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ یہ خالص حق الٰہی ہے۔ ویثبت الشرب بشهادة شاهدين ويثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابي يوسف انه يشترط الاقرار مرتين وهو نظير الاختلاف فى السرقة وسنبينها هناك ان شاء الله تعالى۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی مسکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایکبار اقرار کرنے سے ثابت ہوجاتا ہے اور امام یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ دوبار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو چوری کے اقرار میں ہے اور اس کو ہم سرقہ کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال لان فيها شبهة البدلية وتهمة الضلال والنسيان۔ اور شراب خواری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور بھول چوک کی تہمت ہے۔ والسکران الذی یحد هو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأة قال العبد الضعیف هذا عند ابی حنیفة رح وقالا هو الذی یهذی ویختلط کلامه لانه هو السکران فى العرف والیه مال اکثر المشائخ رح وله انه یوخذ فى اسباب الحدود باقصاها درءا للحد ونهایة السکران یغلب السرور على العقل فیسلبه التمییز بین شیء وشیء وما دون ذلک لا یعری عن شبهة الصحو والمعتبر فى القدح المسکر فى حق الحرمة ما قالاه بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعی یعتبر ظهور اثره فى مشیته وحرکاته واطرافه وهذا یتفاوت فلا معنی لاعتباره۔ اور مست نشہ جس کو حد ماری جاتی وہ شخص ہے جو کلام کو نہ سمجھے نہ تھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز نہ کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہے جو بذیان بکے اور جس کا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو مست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں (اور یہی فتویٰ کے واسطے مختار ہے کیونکہ امامؒ کی دلیل ضعیف ہے۔ مف)

اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حدود رہو اور انتہائے نشہ یہ ہے کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اس کو دو چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوائے دوسری مسکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جس کے پینے سے ہذیان و اختلاط کلام ہوجائے اسی کو تینوں اماموں نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اس کے حرکات، رفتار و ہاتھ و پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفاوت ہوتی ہے تو اس کو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں نشے یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اس کی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدون نشہ کے جوش میں جھومتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر مسکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں ہے۔ پس اگر تین پیالہ تک اس کو نشہ نہ ہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہوگیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں

بالاتفاق یہ مراد ہے کہ اس کا کلام ہذیان و مختلط ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیئے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں مست نہیں ہے۔ بھنگ وچرس وافیون حرام ہے لیکن خمر سے ان کی حرمت کم ہے اور اگر ان کے کھانے سے نشہ ہوا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی بلکہ تعزیر دیا جائے گا۔ الجوہرہ۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بھنگ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہر عن العنایہ۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکر نہیں ہیں کیونکہ مسکر کا مادہ گرم تر ہے اور افیون وچرس سرد و خشک ہیں پس ان کی حرمت بوجہ تخدیر و تغیر کے ہے یعنی اعضا کو بحس کرنا اور حواس میں فتور ڈالنا بدلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مفتر و مخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابوداؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو افیون کھانے کی عادت ہو گئی تو اس کو حلال نہیں ہے کہ اسی پر قائم رہے ولیکن اگر ایکبارگی چھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اس کو آہستہ آہستہ کم کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میں افیون کا جزو مغلوب ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچوں کو دینا بھی مضائقہ نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور اس کی زوجہ اس پر حرام نہ ہوگی۔ ت۔ ولایحد السکران باقرارہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقرارہ فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لاتبین منہ امراتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر وھذا قول ابی حنیفۃ ومحمد وفی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ اس کے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الٰہی ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اس کے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اس پر نافذ کئے جاتے ہیں لیکن اگر مست نشہ مرتد ہو گیا تو اس کی زوجہ اس سے بائنہ نہ ہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اس کا تحقق نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائے گا ف لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول مختار ہے۔

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اس نے غیر محصن کو قذف کیا جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی آزادہ عورت کو جو خود بتک عزت کرتی ہے تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ النہر۔ واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأۃ محصنۃ بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالیٰ والذین

یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوھم ثمانین جلدۃ الآیۃ والمراد الرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارۃ الیہ وھو اشتراط اربعۃ من الشھداء وھو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اس نے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اس کو حد قذف کے اسی درے مارے گا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوھم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو رمی کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اسی درے مارو اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو آخر تک۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مراد ہے اور نص میں اس کی جانب اشارہ ہے اور وہ اس طرح کہ چار گواہوں کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہیں اور یہاں دو شرطیں لگائی ہیں ایک یہ کہ جس کو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم و عار دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہے دوم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت میں محصنات کی قید ہے۔ ف اور جب شریک بن سحماء کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت وحی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر یہ آیات سنائیں اور منبر سے اتر کر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ وحمنہ بنت جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعویٰ پر قاذف کو بحکم قرآن حد ماری جائے گی۔ قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزنا اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائیں گے چنانچہ حد زنا میں گزر چکا۔ ولا یجرد من ثیابہ لان سببہ غیر مقطوع بہ فلا یقام علی الشدۃ بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائے گی بخلاف حد زنا کے۔ غیر انہ ینزع منہ الفرو والحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اس کی پوستین اور لبادہ روئی بھرا کپڑا اتار لیا جائے گا کیونکہ ایسے کپڑے سے اس کو چوٹ کا اثر نہیں پہنچے گا۔ وان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزنا اما الحریۃ فلانہ یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب ای عذاب الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منھما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والعفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وکذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اس کو چالیس درے پڑیں گے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ آزاد و عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکدامن ہو پس قید آزادی اس واسطے کہ اسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔

اور محصنات سے آزاد عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق ۔ اور عفت کی قید اس واسطے ہے کہ جو عفیفہ نہ ہو اس کو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے ۔ ومن نفی نسب غیرہ فقال لست لابیک فانہ یحد وھذا اذا کانت امہ حرۃ مسلمۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی من الزانی لامن غیرہ - جس نے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور یہ اس وقت ہے کہ مقذوف کی ماں آزاد مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اس کی ماں کو زنا کاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے ف ۔ اور اگر اس کی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اس کے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوئے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا ۔ ت ۔ ومن قال لغیرہ فی غضب لست بابن فلان لابیہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لا یحد لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبا لہ وفی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ بنفی مشابھتہ اباہ فی اسباب المروۃ ۔ جس نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے یعنی جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائے گی ۔ اور اگر غصہ میں یہ کلمہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق و مروت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے ۔ ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لا یحد ایضا لانہ قد ینسب الیہ مجازا ۔ اور اگر کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے اور فلاں سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہتا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازاً کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں ۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف لانہ قذف محصنۃ بعد موتھا ۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھنال کے بچے حالانکہ اس کی ماں محصنہ مر چکی ہے پس بیٹے نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس نے ایک محصنہ عورت کو اس کے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا ف بخلاف اس کے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مرجاتی تو حد ساقط ہوجاتی - البنایہ ۔

ولا یطالب بحد القذف للمیت الا من یقع القدح فی نسبہ بقذفہ وھو الولد لان العار یلتحق بہ لمکان الجزئیۃ فیکون القذف متناولا لہ معنی وعند الشافعی یثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی ما نبین وعندنا ولایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرنا ولھذا یثبت عندنا للمحروم عن المیراث بالقتل ویثبت لولد البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لمحمد ویثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لزفر ۔ اور مست کے واسطے حد قذف کا مطا

کوئی نہیں کر سکتا سوائے اس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہوا اور وہ باپ و فرزند ہے یعنی اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہوں اور نیچے کی جانب بیٹا بیٹی و ان کی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جزئیت کے لحاظ سے بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ ان کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اس نے میت کو قتل کیا ہو اس کو حد قذف کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کر سکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے اور اس میں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ پہنچتا ہے اور اس میں زفرؒ کا اختلاف ہے۔ واذا کان المقذوف محصنا جاز لابنه الکافر والعبد ان یطالب بالحد خلافا لزفر هو یقول القذف یتناوله معنی لرجوع العار الیه ولیس طریقه الارث عندنا فصار کما اذا کان منفیا ولانه صورة ومعنی ولنا انه عیّره بقذف محصن فیاخذه بالحد وهذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط لیقع تعییرا علی الکمال ثم یرجع هذا التعییر الکامل الی ولده والکفر لا ینافی اهلیة الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف نفسه لانه لم یوجد التعییر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔
جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ محصن ہو تو اس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگر بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو۔ اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ شرم و عار اس کی طرف رجوع ہوتی ہے۔

اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اس کو شامل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلائی کہ اس کے محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کرے گا۔ اس وجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے اس کا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اس کے فرزند کی جانب رجوع کرے گی یعنی فرزند مطالبہ حد کا مستحق ہوگا اور لیسے استحقاق میں کافر ہونے سے لیاقت نہیں جاتی ہے بخلاف اس کے اگر اس کافر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اس میں احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت دی گئی ہو۔ ولیس للعبد ان یطالب مولاه بقذف امه الحرة ولا للابن ان یطالب اباه بقذف امه الحرة المسلمة لان المولی لا یعاقب بسبب عبده وکذا الاب بسبب ابنه ولهذا لا یقاد الوالد بولده ولا السید بعبده ولو کان لها ابن من غیره له ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع ۔ اگر غلام کے مولی نے غلام کی آزاد ماں کو قذف کیا یا باپ نے بیٹے کی آزاد مسلمہ ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولی بسبب اپنے غلام کے عذاب نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولی قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اس کو مطالبہ کا اختیار ہے۔ کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہے اور روکنے والی چیز تدارد ہے ف ۔ لیکن یہ حکم دنیاوی ہے اور آخرت میں اگر جھوٹ تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مر گیا تو عذاب ہوگا۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اس پر حد قائم کی جائے گی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولی نے کہا ہے رواہ البخاری ومسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یبطل ولو مات بعدما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا له بناء علی انه یورث عنده وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذی ینتفع به علی الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمی حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا آیة حق الشرع وبکل ذلک تشهد الاحکام واذا تعارضت الجهتان فالشافعی رحمہ اللہ مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاه مولاه فیصیر حق العبد مرعیا به ولا کذلک عکسه لانه لا ولایة للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابة وهذا هو الاصل المشهور الذی یتخرج علیه الفروع المختلف فیها منها الارث اذ الارث یجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنها العفو فانه لا یصح عفو المقذوف عندنا ویصح عنده ومنها انه لا یجوز الاعتیاض عنه ویجری فیه التداخل وعنده لا یجری وعن ابی یوسف رحمہ اللہ فی العفو مثل قول الشافعی رحمہ اللہ ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظهر۔ اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مر گیا تو حد قذف باطل ہوگئی اور شافعیؒ نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی سی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مر گیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہو جائے گی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف ان کے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذف میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذف اس واسطے مشروع ہے کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے۔ پس اس راہ سے اس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اس کا حد نام رکھا گیا ہے۔ اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہیں اور جب دونوں طرفین متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اسی جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے۔ اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہم نے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگہداشت رہی اور اس کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی ولایت نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے جس پر ہمارے وشافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف

نکلتے ہیں۔ ازانجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذف میں بھی ان کے نزدیک میراث ہوگی اور ازانجملہ عفو ہے کہ اگر مقذوف عفو کردے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور ازانجملہ یہ ہے کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الٰہی غالب ہے اور اس میں تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائے گی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا۔ اور عفو کی صورت میں ابویوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام لگائے ولیکن قول اول اظہر ہے ف‌ اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ النہایہ۔ ومن اقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان للمقذوف فيه حقا فيكذبه في الرجوع بخلاف ما هو خالص حق الله لانه لا مكذب له فيه۔ اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھرنا قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقذوف کا حق متعلق ہوگیا تو وہ پھرنے میں اس کی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اس کے اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربي يا نبطي لم يحد لانه يراد به التشبيه في الاخلاق او عدم الفصاحة وكذا اذا قال لست بعربي لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او نبطی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس سے بداخلاقی میں یا فصیح نہ ہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکور سے کہ بداخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل يا ابن ماء السماء فليس بقاذف لانه يراد به التشبيه في الجود والسماحة والصفاء لان ماء السماء لقب به لصفائه وسخائه۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جوانمردی و صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ہے ف‌ یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا نطفہ خالص و حق ہے اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث دربارۂ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کر کے کہا کہ فهي امكم يا بني ماء السماء۔ یعنی اے آسمانی پانی کی اولاد یہی تمہاری والدہ ہے رواہ البخاری۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ وان نسبه الى عمه او خاله او الى زوج امه فليس بقاذف لان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا اما الاول فلقوله تعالى نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحق واسمعيل كان عماله والثاني لقوله عليه السلام الخال اب والثالث للتربية۔ اگر کسی کو اس کے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اس کو اس کے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہ ہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحاق۔ یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کریں گے آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم و اسمٰعیل و اسحاق علیہم السلام کے پروردگار کی حالانکہ اسمٰعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے۔

اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ ماموں باپ ہے (ولیکن یہ حدیث غریب ہے ہاں مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جس کا والد زندہ نہ ہو تو ماموں اس کا والد ہے۔ الزیلعی) اور سوتیلا باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال لغیرہ زنأت فی الجبل وقال عنیت صعود الجبل حد وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لا یحد لان المھموز منہ للصعود حقیقۃ قالت امرأۃ من العرب وارق الی الخیرات زناً فی الجبل۔ وذکر الجبل یقررہ مرادا ولھما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مھموزا ایضا لان من العرب من یھمز الملین المھموز وحالۃ الغضب والسباب تعین الفاحشۃ مرادا بمنزلۃ ما اذا قال یا زانی زنأت وذکر الجبل انما یعین الصعود مرادا اذا کان مقرونا بکلمۃ علی اذ ھو المستعمل فیہ ولو قال زنأت علی الجبل قیل لا یحد لما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذکرناہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان میں کہا کہ زنأت فی الجبل اور دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہ ہوگا اور اس کو حد قذف ماری جائے گی اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ لفظ زنأت جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زناکاری کے معنی میں مجاز ہے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا وارق الی الخیرات زناً فی الجبل۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرف خوبیوں کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ پر زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنات بالف کی طرح زنأت بہمزہ بھی فعل فاحشہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعضے عرب خفیف الف کو ہمزہ کہتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کہتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوچ کی حالت معنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے بمنزلہ اس کے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زنأت تو یہی مقصود ہے اور جبل پہاڑ کا ذکر کرنا جب ہی چڑھائی کے معنی مراد ہونا متعین کرے گا کہ علی الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زنأت علی الجبل تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین ہیں یعنی تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا۔ ومن قال لآخر یا زانی فقال لا بل انت فانھما یحدان معناہ لا بل انت زان اذ ھی کلمۃ عطف یستدرک بھا الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اس نے جواب دیا کہ نہیں تو بلکہ تو زانی ہے اس واسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کی جاتی ہے تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور ہو جائے گی۔ ومن قال لامراتہ یا زانیۃ فقالت لا بل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانھما قاذفان وقذفہ یوجب اللعان وقذفھا الحد وفی البدایۃ بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باھل لہ ولا ابطال فی عکسہ اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اوزانیہ پس عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہے تو عورت کو حد قذف ماری جائے گی اور دونوں میں لعان نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ دونوں باہم قذف کرنے

والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور عورت پر پہلے حد مار دینے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حیلہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے۔ ولو قالت زنیت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لها یا زانیة لوقوع الشک فی کل واحد منهما لانه یحتمل انها ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقها ایاہ وانعدامه منه ویحتمل انها ارادت زنائی ما کان معک بعد النکاح لانی ما مکنت احد غیرک وهو المراد فی مثل هذه الحالة وعلی هذا الاعتبار یجب اللعان دون الحد علی المرأة لوجود القذف منه وعدمه منها فجاء ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہ ہوگی اور نہ لعان اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اس کو یا زانیہ کہا تو اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں شک پڑ گیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد کہ میرا زنا یہی وطی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور ایسی حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو ہم نے بیان کیا ہے کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ ومن اقر بولد ثم نفاہ فانه یلاعن لان النسب لزمه باقرارہ وبالنفی بعدہ صار قاذفا فیلاعن۔ اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اس کے اقرار سے نسب لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کرے گا۔ وان نفاہ ثم اقر به حد لانه لما اکذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروری صیر الیه ضرورة التکاذب والاصل فیه حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار الی الاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائے گی، کیونکہ جب اس نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنی شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون گواہوں کے تو ناچار لعان لیا گیا۔ اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس دونوں طرف کا جھٹلانا مٹا یعنی مرد نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اصل یعنی حد قذف پر عمل ہوگا۔ والولد ولدہ فی الوجهین لاقرارہ به سابقا او لاحقا واللعان یصح بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونوں صورتوں میں اس کا بچہ ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ پیچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بابنی ولا ابنک فلا حد ولا لعان لانه انکر الولادة وبه لا یصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا

نہیں اور نہ تیرا بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے ولادت سے انکار کیا اور اسی سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف امراۃ ومعہا اولاد لا یعرف لہم اب او قذف الملاعنۃ بولد والولد حی او قذفہا بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام امارۃ الزنا منہا وہی ولادۃ ولد لا اب لہ ففاتت العفۃ نظرا الیہا وہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو زنا کا بہتان لگایا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جن کا باپ نہیں معلوم ہوتا یا اس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنی ایسا بچہ جنا جس کا باپ نہیں ہے۔ پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امراۃ لاعنت بغیر ولد فعلیہ الحد لانعدام امارۃ الزنا۔ اور اگر ایسی عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ زناء کی علامت نہیں موجود ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ عورت کے حق میں لعان بجائے زناء کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطی وطیا حراما فی غیر ملکہ لم یحد قاذفہ لفوات العفۃ وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطی وطیا حراما لعینہ لا یجب الحد بقذفہ لان الزنا ہو الوطی المحرم لعینہ وان کان محرما لغیرہ یحد لانہ لیس بزنا فالوطی فی غیر الملک من کل وجہ او من وجہ حرام لعینہ وکذا الوطی فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمۃ موقتۃ فالحرمۃ لغیرہ وابوحنیفۃ رحمہ اللہ یشترط ان یکون الحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد۔ جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط احصان ہے اور اس لئے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسی وطی کی جو اپنی ذات سے حرام ہے تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ زنا ایسی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج کسی وجہ سے حرام ہو تو اس کے قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اس پر دائمی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت باجماع یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اس کا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانہ من قذف رجلا وطی جاریۃ مشترکۃ بینہ وبین آخر فلا حد علیہ لانعدام الملک من وجہ۔ بیان یہ کہ جس نے ایسی باندی سے وطی کی جو اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی پس کسی نے اس کو زانی کہا تو اس پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امراۃ زنت فی نصرانیتہا لتحقق الزنا منہا شرعا لانعدام الملک ولہذا وجب علیہا الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو زناء کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت وکفر کی حالت میں زنا کر چکی

ہے تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نہ اور نہ حق اس واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلا اتی امتہ وھی مجوسیۃ او امراتہ وھی حائض او مکاتبۃ لہ فعلیہ الحد لان الحرمۃ مع قیام الملک وھی موقتۃ فکانت الحرمۃ لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسف ان وطی المکاتبۃ یسقط الاحصان وھو قول زفرؒ لان الملک زائل فی حق الوطی ولھذا یلزمہ العقر بالوطی ونحن نقول ملک الذات باق والحرمۃ لغیرہ اذھی موقتۃ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے اپنی مجوسیہ باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائے گی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہے اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہ ہوئی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زنا نہ ہوا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے سے وطی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفرؒ کا قول ہے کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ سے مولی پر وطی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے نہ یعنی اگر کتابت فسخ ہو جائے تو اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلا وطی امتہ وھی اختہ من الرضاعۃ لا یحد لان الحرمۃ موبدۃ وھذا ھو الصحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے وطی کر لی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی صحیح ہے۔

ولو قذف مکاتبا مات وترک وفاءً لاحد علیہ لتمکن الشبھۃ فی الحریۃ لمکان اختلاف الصحابۃؓ۔ اگر مکاتب کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوسیا تزوج بامہ ثم اسلم یحد عند ابی حنیفۃ رح وقالا لاحد علیہ وھذا بناء علی ان تزوج المجوسی بالمحارم لہ حکم الصحۃ فیما بینھم عندہ خلافا لھما وقد مر فی النکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائے گی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فیہ حق العبد وقد التزم ایفاء حقوق العباد ولانہ طمع فی ان لا یؤذی فیکون ملتزما ان لا یؤذی وموجب اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زنا کا بہتان لگایا تو اس کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور حربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ حربی کی طمع یہ تھی کہ اس کو کوئی ایذاء نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ واذا حد المسلم فی قذف سقطت شھادتہ وان تاب وقال الشافعیؒ تقبل اذا تاب وھی تعرف فی الشھادات۔

اگر کسی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہوگئی اگرچہ توبہ کرے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جب توبہ کرلی تو گواہی قبول ہوگی۔ اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ فاذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادته علی اھل الذمة لان له الشھادة علی جنسه فترد تتمة لحدہ فان اسلم قبلت شہادته علیھم وعلی المسلمین لان ھذہ شھادة استفادھا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد حدالقذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادته لانه شھادة له اصلا فی حال الرق فکان رد شہادته بعد العتق من تمام حدہ۔

اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافروں پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کردی جائے گی۔ پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہوگیا تو اس کی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے۔ کیونکہ اس گواہی کو اس نے اسلام کے بعد پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اس کو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اس کی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اس کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کی جائے گی ف۔ اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تتمہ کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کر کے حد ماری جائے تو اس کی گواہی رد ہو جائے گی۔ فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقی جازت شہادته لان رد الشھادة متمم للحد فیکون صفة له والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یکون رد الشھادة صفة له وعن ابی یوسفؒ انه ترد شہادته اذ الاقل تابع للاکثر والاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک درہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا۔ پھر اس کو باقی حد ماری گئی تو اس کی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اس حد کا تتمہ ہے تو اس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جس قدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہے تو گواہی رد ہونا اس کی صفت نہ ہوگی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی رد کردی جائے گی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائے گا اور قول اول اصح ہے ف۔ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اس کو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی ک۔ قال ومن قذف او زنی او شرب غیر مرة فحد فھو لذلک کله اما الاخیران فلان المقصود من اقامة الحد حقا للہ تعالی الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فیتمکن شبھة فوات المقصود فی الثانی وھذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الاخر فلا یتداخل واما القذف فالمغلب فیه عندنا حق اللہ فیکون ملحقا بھما وقال الشافعیؒ ان اختلف المقذوف او المقذوف به وھو الزنا لا یتداخل لان المغلب فیه حق العبد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اس نے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائے گی۔ چنانچہ زنا و شراب خواری کی صورت میں حق الٰہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شراب خوار کو زجر ہو اور ایک بار حد تمام

کرنے سے یہ مقصد حاصل ہوجانے کا احتمال ہے۔

تو دوسری بار میں یہ مقصود ہوجانے کا شبہ ثابت ہوگیا اور حدود کو بوجہ شبہات کے دور کردیتے ہیں۔ بخلاف اس کے اگر اس نے زنا کیا اور زناء کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عزوجل غالب ہے تو وہ بھی حد زناء و شراب خواری سے ملحق ہوگی۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جس کے ساتھ قذف کیا یعنی زناء وہ جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہ ہوگا کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے۔

فصل فی التعزیر

یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذف عبدا او امة او ام ولد او کافرا بالزنا عزر لانه جناية قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزير۔ جس نے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زناکاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ وکذا اذا قذف مسلما بغير الزنا فقال يا فاسق او يا كافر او يا خبيث او يا سارق لانه اٰذاه والحق الشين به ولا مدخل للقياس في الحدود فوجب التعزير الا انه يبلغ بالتعزير غايته في الجناية الاولى لانه من جنس ما يجب به الحد وفي الوجه الثاني الرأي الى الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زناء کے سوائے کوئی بد لفظ کہا پس اگر کہا کہ یا فاسق یا او کافر یا او خبیث یا او چور تو بھی تعزیر دی جائے گی۔ کیونکہ اس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن اس صورت میں جبکہ غیر محصن کو زناکاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ عیب اس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے جس قدر چاہے تعزیر دے۔ م۔

ولو قال يا حمار او يا خنزير لم يعزر لانه ما الحق الشين به للتيقن بنفيه وقيل في عرفنا يعزر لانه يعد شتما وقيل ان كان المسبوب من الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لانه يلحقهم الوحشة بذلك وان كان من العامة لا يعزر وهذا احسن والتعزير اكثره تسعة وثلثون سوطا واقله ثلث جلدات وقال ابو يوسفؒ يبلغ التعزير خمسة وسبعين سوطا والاصل فيه قوله عليه السلام من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين واذا تعذر تبليغه حدا فابو حنيفة ومحمدؒ نظرا الى ادنى الحد وهو حد العبد في القذف فصرفاه اليه وذلك اربعون سوطا فنقصا منه سوطا وابو يوسفؒ اعتبر اقل الحد في الاحرار اذ الاصل هو الحرية ثم نقص سوطا في رواية عنه وهو قول زفرؒ وهو القياس وفي هذه الرواية نقص خمسة وهو ماثور عن عليؓ فقلده ثم قدر الادنى في الكتاب بثلث جلدات لان ما دونها لا يقع به الزجر وذكر مشايخنا ان ادناه على ما يراه الامام يقدر بقدر ما يعلم انه ينزجر لانه يختلف باختلاف الناس وعن ابي يوسفؒ انه على قدر عظم الجرم وصغره وعنه انه يقرب كل نوع من بابه فيقرب اللمس والقبلة من حد الزنا والقذف بغير الزنا من حد القذف۔ اور اگر اس کو کہا کہ اے گدھے یا اے سور تو تعزیر نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ ہونا یقینی ظاہر ہے اور بعض نے فرمایا

کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ اشراف میں سے ہو جیسے علما واولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دی جائے گی۔ اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہے یعنی اسی پر فتویٰ ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انتالیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اکثر مقدار پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے غیر حد میں حد کی مقدار پہنچادی وہ حد سے تجاوز کرنے والوں سے ہے رواہ البیہقی وعن محمد مرسلا۔

اور جب تعزیر کو حد تک پہنچانا جائز نہ ہوا تو امام ابو حنیفہ ومحمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھیرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کردیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے آزاد کی کمتر حد یعنی اسی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے۔ پھر ایک روایت یہ کہ اس میں سے ایک درہ کم کرکے اناسی درے رکھے اور یہی زفرؒ کا قول اور یہی قیاس ہے۔ اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اس میں پانچ درے کم کردیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے۔ پس انہیں کی تقلید کرلی (ذکرہ البغوی فی شرح السنۃ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنیٰ مقدار تین درے بیان کئے۔ کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہے پس اس کی رائے میں جس قدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے۔ کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہے وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے جرم کی بڑائی وچھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی ان سے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے۔ پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اس کو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے سوائے فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اس کو حد قذف سے قریب کرے ف۔ واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حدود الٰہی کے دس درے سے اوپر نہ مارے رواہ البخاری ومسلم۔ ولیکن امام ابو حنیفہؒ و مالک وشافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ سزا دی ہے اور خود حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے زیادہ ثابت ہے پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ ان پر انکار کرتے۔ قال وان رای الامام ان یضم الی الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانہ صلح تعزیرا وقد ورد الشرع بہ فی الجملۃ حتی جاز ان یکتفی بہ فجاز ان یضم الیہ ولہذا لم یشرع فی التعزیر بالتہمۃ قبل ثبوتہ کما شرع فی الحد لانہ من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آوے کہ تعزیر میں مار کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی بڑھا دے تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ قید خانہ میں حبس کرنا تعزیر کے لائق ہے اور یہ فی الجملہ شرع میں جاری ہے حتی کہ خالی حبس جائز ہے تو ضرب وحبس کا ملانا بھی جائز ہے لہٰذا تعزیر کی صورت میں تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا مشروع نہیں ہے جیسے حد کی صورت میں مشروع ہے کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہے ف۔ یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شراب خواری کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھے پھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو سزا کے لئے حد دی جائے گی۔

قال واشد الضرب التعزیر لانہ جری التخفیف فیہ من حیث العدد فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یودی الی فوات المقصود ولھذا لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء - اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعداد کی راہ سے تخفیف کی گئی ہے تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی جائے گی تاکہ مقصود فوت ہونے تک نوبت نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں یہ تخفیف نہیں کہ اعضاء پر متفرق مارے جاویں - قال ثم حد الزنا لانہ ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابۃ ولانہ اعظم جنایۃ حتی شرع فیہ الرجم - پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہے کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے ہے اور شرابخواری کی حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہے اور اس لئے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہے حتی کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہے - ثم حد الشرب لان سببہ متیقن بہ ثم حد القذف لان سببہ محتمل لاحتمال کونہ صادقا ولانہ جری فیہ التغلیظ من حیث رد الشہادۃ فلا یغلظ من حیث الوصف - پھر حد زنا کے بعد شرابخواری سخت ہے کیونکہ اس کا سبب شراب پینا یقینی ہے - پھر اس کے بعد حد قذف ہے کیونکہ اس کے سبب یعنی قذف میں احتمال ہے کیونکہ شاید قاذف سچا ہو - اور اس لئے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے کی راہ سے سختی ہو گئی ہے تو مار کی راہ سے سختی نہ کی جائے گی - ومن حدہ الامام او عزرہ فمات فدمہ ھدر لانہ فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا یتقید بشرط السلامۃ کالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجتہ لانہ مطلق فیہ والاطلاقات یتقید بشرط السلامۃ کالمرور فی الطریق وقال الشافعی تجب الدیۃ فی بیت المال لان الاتلاف خطأ فیہ اذ التعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع عملہ یرجع الی عامۃ المسلمین فیکون الغرم فی مالھم قلنا لما استوفی حق اللہ تعالی بامرہ صار کان اللہ اماتہ من غیر واسطۃ فلا یجب الضمان - اور جس شخص کو امام نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اس کا خون باطل ہے - یعنی اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہے اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا یعنی مامور پر شرط نہیں ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی فصد لینے والا یا جانوروں کا نشتر دینے والا بخلاف شوہر کے کہ جب اسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہے کیونکہ اسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی صرف اجازت ہے یعنی اسکو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہے اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے گزرنے میں ہے یعنی انسان کو اجازت ہے کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اسکے گزرنے سے کسی شخص کا نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا، اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہوگیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوگی - کیونکہ تعزیر میں تلف کر دینا خطاء ہے کیونکہ تعزیر صرف اس واسطے ہے کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہے کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی - بلکہ بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو تاوان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عز وجل کو اس کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا کہ اللہ تعالی نے محدود کو بغیر واسطہ موت دے دی

تو تاوان واجب نہ ہوگا ف حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہے م۔

کتاب السرقۃ

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقۃ فی اللغۃ اخذ الشیٔ من الغیر علی سبیل الخفیۃ والاستسرار ومنہ استراق السمع قال اللہ تعالٰی الا من استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعۃ علی ما یاتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی والمعنی اللغوی مراعی فیہا ابتداءً وانتہاءً او ابتداءً لا غیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسرار واخذ المال من المالک مکابرۃ علی الجہار وفی الکبرٰی اعنی قطع الطریق مسارقۃ عین الامام لانہ ھو المتصدی لحفظ الطریق باعوانہ وفی الصغرٰی مسارقۃ عین المالک او من یقوم مقامہ۔

لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے۔ اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالٰی نے فرمایا۔ الا من استرق السمع۔ یعنی سوائے اس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان انشاء اللہ تعالٰی آوے گا یعنی سرقہ میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ میں لغوی معنی ابتداء وانتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی ولیکن گھس کر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقہ کبرٰی یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقہ صغرٰی میں مالک مال یا اس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے ف خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے۔ پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اس سے مانگ لے گیا یا غصب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال اذا سرق العاقل البالغ عشرۃ دراھم او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراھم مضروبۃ من حرز لا شبھۃ فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قولہ تعالٰی والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما الآیۃ ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجنایۃ لا تتحقق دونھما والقطع جزاء الجنایۃ ولا بد من التقدیر بالمال الخطیر لان الرغبات تفتر فی الحقیر وکذا اخذہ لا یخفی فلا یتحقق رکنہ ولا حکمۃ الزجر لانھا فیما یغلب والتقدیر بعشرۃ دراھم مذھبنا وعند الشافعی التقدیر بربع دینار وعند مالک بثلثۃ دراھم لھما ان القطع علی عھد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن المجن واقل ما نقل فی تقدیرہ ثلثۃ دراھم والاخذ بالاقل وھو المتیقن بہ اولی غیر ان الشافعی یقول کانت قیمۃ الدینار علی عھد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درھما والثلثۃ ربعھا ولنا ان الاخذ بالاکثر فی ھذا الباب اولی احتیالا لدرء الحد وھذا لان فی الاقل شبھۃ عدم الجنایۃ وھی دارئۃ للحد وقد تاید ذلک بقولہ علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرۃ دراھم واسم دراھم یطلق علی المضروبۃ عرفا فھذا یبین لک اشتراط المضروب کما قال فی الکتاب وھو ظاھر الروایۃ وھو الاصح رعایۃ لکمال الجنایۃ حتی لو سرق عشرۃ تبرا قیمتھا انقص من عشرۃ مضروبۃ لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعۃ مثاقیل لانہ المتعارف فی عامۃ

البلاد وقولہ او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم اشارۃ الی ان غیر الدراہم یعتبر قیمتہ بہا وان کان ذہبا ولا بد من حرز لا شبہۃ فیہ لان الشبہۃ دارءۃ وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ ۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جس کی قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ سے چرائی جس میں کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اس میں یہ آیت ہے۔ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضروری ہے کیونکہ خفیف مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا۔ کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر ہمارا مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک تین درہم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر چرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درہم ہیں اور کمتر کو لینا اولی ہے کیونکہ اسی پر تیقن ہے۔ لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درہم ہوا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کر لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے۔ اور ہمارے اس بغیہ کی تائید اس حدیث سے پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درہم میں۔ پھر درہم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا شرط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتی کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چرایا جس کی قیمت سکہ دار دس درہم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ احتی کہ اگر کھوٹے سکہ دار دس درہم چرائے جن کی مالیت کھرے دس درہم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہیں۔ ع۔ پھر درہم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چراوے کہ جس کی قیمت دس درہم پہنچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درہموں کے سوائے جو چیز ہو اس کی قیمت کا اندازہ درہموں سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چرانا جس میں کچھ شبہ نہیں ضروری ہے کیونکہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اس کو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف۔ اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیوں نکر نہ ہوگا حالانکہ تم نے جو حدیث روایت کی اس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درہم اور کبھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے۔ لہذا ہم نے جانا کہ دینار سے دس درہم کی قیمت مراد ہے۔ اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ۔ السارق والسارقۃ الخ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہوں چرانے سے چوری صادق ہو جاتی ہے۔ اور حدیث ابو ہریرہؓ

میں ہے کہ اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے کہ انڈا چراتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چراتا ہے
پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے کما رواہ البخاری ومسلم۔
اس سے بعض فقہاء نے کہا کہ قلیل وکثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور جواب یہ کہ انڈا اور رسی
بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے
اجماع پایا گیا کہ انہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے۔ پس مالک وشافعی واحمد
کے نزدیک تین درہم ہیں چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا
ہاتھ ایک چرمی ڈھال چرانے کے عوض میں کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہؓ
میں ہے رواہما البخاری ومسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چوتھائی دینار میں۔ رواہ
البخاری ومسلم واحمد اور چوتھائی دینار اس وقت میں تین درہم تھا۔ ت۔ تو ترمذی نے کہا کہ اس پر بعض صحابہ
کا عمل ہے جن میں ابوبکر صدیق وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ
قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درہم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری واہل کوفہ کا ہے۔
میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درہم کی تقدیر آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت عمر وعثمان وعلی وابن مسعود وغیرہم سے مروی ہے تو جب حدود میں اختلاف
ہوا تو ہم نے معتمد مقدار کو لیا یعنی دس درہم کو پھر ابن مسعودؓ سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں
قطع دس درہم سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی وعبدالرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور
ایمن ابن ایمن سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال کی قیمت
میں اور اس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی والحاکم۔ اور یہ ایمن جو اس
حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبدالواحد کے والد ہیں اور یہی اشبہ ہے کما فی التقریب۔
اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند ہے یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء
کے نزدیک مرسل حجت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اس کی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق حجت ہے اور حدیث
ابن عباسؓ میں آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری میں
کاٹا گیا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور اس کی اسناد میں محمد ابن اسحٰق
راوی ثقہ ہیں علی الاصح اور یہاں دیگر آثار و روایات ہیں۔ پھر صحیحین کی حدیث ابن عمر وعائشہؓ میں اضطراب ہے
چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمرؓ میں ڈھال کی قیمت پانچ درہم روایت کئے۔ اور حدیث عائشہؓ میں ایک اسناد
سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درہم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت کی لہٰذا طحاوی نے
فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار دس درہم کی
روایت اختیار کی گئی اور دوم اس وجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہ ہے اور سوم اس وجہ سے کہ یہ
بات ثبوت کو پہنچی کہ سلطان اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت
یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ
کاٹ دیا۔ م ف ع ۔ قال والعین والحرفی القطع سواء لان النص لم یفصل ولان التضعیف

متعذر فیتکامل صیانة لاموال الناس - اور غلام و آزاد دونوں ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اس لئے کہ یہاں آدھی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دے دی جائے گی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں - ویجب القطع باقرارہ مرة واحدة وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف لا یقطع الا بالاقرار مرتین ویروی عنه انهما فی مجلسین مختلفین لانه احدی الحجتین فتعتبر بالاخری وهی البینة کذلك اعتبرنا فی الزنا ولهما ان السرقة قد ظهرت بالاقرار مرة فیکتفی به فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزیادة تفید فیها تقلیل تهمة الکذب ولا تفید فی الاقرار شیأ لانه لا تهمة وباب الرجوع فی حق الحد لا ینسد بالتکرار والرجوع فی حق المال لا یصح اصلا لان صاحب المال یکذبه واشتراط الزیادة فی الزنا بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد الشرع - اگر ایک مرتبہ سارق نے اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے (اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے)

اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر کمتر دو مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ دونوں اقرار دو مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی حجت ہے تو اس کا قیاس گواہی پر ہوگا - ایسا ہی ہم نے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہوگئی پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا جیسے قصاص و حد قذف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت بہت کم ہوجاتی ہے - اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں اور حد دور ہونے کے لئے اقرار سے پھرنے کے بارہ میں کئی بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار سے پھرنا بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک مال اس کو جھٹلا دے گا اور زنا کے بارہ میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہاں تک شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائے گا فقط یعنی دوسری جگہ اس کا قیاس جاری نہ ہوگا - قال ویجب بشهادة شاهدین لتحقق الظهور کما فی سائر الحقوق وینبغی ان یسألهما الامام عن کیفیة السرقة وماهیتها وزمانها ومکانها للزیادة الاحتیاط کما مر فی الحدود ویحبسه الی ان یسأل عن الشهود للتهمة - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں کی گواہی سے واجب ہوجاتا ہے (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری خوب ظاہر ہوگئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور لائق ہے کہ امام ان دونوں گواہوں سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور مکانہ بنظر مزید احتیاط کے دریافت کرے جیسے دیگر حدود میں گزرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قیدخانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے - قال واذا اشترك جماعة فی سرقة فاصاب کل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا یقطع لان الموجب سرقة النصاب ویجب علی کل واحد منهم بجنایته فیعتبر کمال النصاب فی حقه - اگر کسی سرقہ میں کئی آدمیوں کی

ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درہم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر کم پہنچے تو نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہیں اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی معتبر ہوگا ف اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذو رحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔ ع۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دو یا تین بار دہرایا اور اس نے بار بار اقرار کیا۔ پھر اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اس کو بلا کر فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر پس اس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اس کے واسطے دعا فرمائی کہ الٰہی اس کی توبہ قبول فرما لے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ والدارمی والحاکم والبزار۔

اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک جلشن باندی لائی گئی جس نے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سلامہ کیا تو نے چوری کی ہے تو کہہ دے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں۔ پس لوگوں نے کہا کہ اے ابو الدرداء کیا آپ اس کو سکھلاتے ہیں فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جس کو یہ بھی نہیں معلوم کہ اس کے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابو مسعود انصاری سے مروی ہے رواہ معانی الآثار۔ اور صفوان ابن امیہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہے اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اس کو لے جا کر اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گزر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائے گی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے غیر محفوظ مکان سے لیا ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ م ع ت۔

باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیما یوجد تافہا مباحا فی دار الاسلام کالخشب والحشیش والقصب والسمک والطیر والصید والزرنیخ والمغرۃ والنورۃ والاصل فیہ حدیث عائشۃ رض قالت کانت الید لا تقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشیٔ التافہ ای الحقیر وما یوجد جنسہ مباحا فی الاصل بصورتہ غیر مرغوب فیہ حقیر تقل الرغبات فیہ والطباع لا تضن بہ فقلما یوجد اخذہ علی کرہ من المالک فلا حاجۃ الی شرع الزاجر ولہذا لم یجب القطع فی سرقۃ ما دون النصاب ولان الحرز فیہا ناقص الا یری ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارۃ لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکۃ العامۃ التی کانت فیہ وہو علی تلک الصفۃ تورث الشبہۃ والحد یندرئ بہا ویدخل فی السمک المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما

ذکرنا والاطلاق قوله علیه السلام لاقطع فی الطیر وعن ابی یوسفؒ انه یجب القطع فی کل شئ الا الطین والتراب والسرقین وهو قول الشافعیؒ والحجة علیه ماذکرنا۔ جو چیز دارالاسلام میں مباح طور پر حقیر پائی جاتی ہے اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسے ایندھن کی لکڑی و گھاس و نرکل و مچھلی و پرند چڑیاں و جانور جو شکار کئے جاتے ہیں اور ہڑتال وگیرو و چونا وغیرہ اور اصل اس میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں تافہ یعنی حقیر چیزوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ جس کی جنس اپنی اصلی صورت پر مباح پائی جاتی ہے درحالیکہ اس میں کچھ رغبت نہیں ہے وہ حقیر ہے کہ اس میں کم رغبت ہوتی ہے۔ اور طبیعت اس کے ساتھ بخل نہیں کرتی ہے تو کمتر ایسا ہوتا ہے کہ مالک کی ناگواری پر لی جائے تو اس کے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے یعنی اس کے لینے میں مالک کی رضامندی ہوتی ہے۔ اسی واسطے نصاب سے کم چوری کرنے میں ہاتھ کاٹا جانا واجب نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ ان چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازوں پر ڈال دیتے ہیں اور گھر میں صرف اس واسطے لے جاتے ہیں کہ عمارت میں کام آوے نہ اس واسطے کہ وہ حفاظت میں رکھی جاوے اور چڑیاں اڑ جاتی ہیں۔ اور صید بھاگ جاتے ہیں تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہیں اور اسی طرح جب یہ چیزیں اپنے اپنے حال پر ہوں تو ان میں عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی صورت میں حد دور کر دی جاتی ہے اور اپنی صفت کا اعتبار اس واسطے کیا کہ اگر لکڑیوں کا کواڑ وغیرہ بنایا گیا تو اس کا سرقہ معتبر ہے اور مچھلی اور خشک نمکین مچھلی اور تازی مچھلی دونوں شامل ہیں یعنی کسی کی چوری میں ہاتھ کاٹا نہ جائے گا۔ اور پرندوں میں مرغی اور بط اور کبوتر داخل ہیں اس لئے کہ وجوہ مذکورہ بالا ان میں پائے جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ حدیث مطلق ہے کہ لاقطع فی الطیر۔ پرند میں قطع نہیں ہے رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق عن عثمان رضی اللہ عنہ موقوفاً۔ اور ابی یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہر چیز میں ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا سوائے گیلی و خشک مٹی و گوبر کے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے اور ان پر حجت وہ حدیث ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ف۔ اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل و زمرد وغیرہ جواہرات چرائے تو ظاہر الروایت میں ہاتھ کاٹا جائے گا اگر لکڑی کے کواڑ و بنے ہوئے برتن چرائے تو بھی یہی حکم ہے تمام پرندوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا یہی اصح ہے۔ ع۔ قال ولا قطع فیما یتسارع الیه الفساد کاللبن واللحم والفواکه الرطبة لقوله علیه السلام لاقطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی وقال علیه السلام لاقطع فی الطعام والمراد والله اعلم ما یتسارع الیه الفساد کالمهیأ للاکل منه وما فی معناه کاللحم والثمر لانه یقطع فی الحنطة والسکر اجماعا وقال الشافعیؒ یقطع فیها لقوله علیه السلام لاقطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواه الجرین او الجران قطع قلنا اخرجه علی وفاق العادة والذی یؤویه الجرین فی عادتهم هو الیابس من الثمر وفیه القطع۔ جو چیز جلد بگڑ جائے اس میں قطع واجب نہیں جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ اور رطب ف۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثمر یا کثر میں قطع نہیں ہے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح۔ اور کثر کے معنی جمار ہیں اور بعض نے کہا کہ ردی ہیں اور آنحضرت نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد مرسلاً وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ د

مالک۔ اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہے کہ جو بالفعل کھانے کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت وپھل یہ مراد اس واسطے لی گئی کہ گیہوں وشکر چرانے میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ ثمر وکثر میں قطع نہیں ہے پھر جب وہ کھلیان میں بھرے جاویں تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ رواہ الحاکم وابن ابی شیبہ وقفاً ورواہ مالک مرسلا۔

ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثناء بطور عادت ہے اور جو پھل کہ جرین میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت یہ ہے کہ خشک پھل بھرتے ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا ف۔ واضح ہو کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل ہیں جو درخت خرمہ وغیرہ پر لگے ہیں تو جو کوئی چرائے اس پر قطع نہیں ہے اور کثر سے مراد درخت خرمہ کا گمبھ ہے اس کے چرانے میں بھی قطع نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لاقطع فی ثمر ولاکثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ کما فی الآثار۔ اور یہ حدیث صحیح ابن حبان وحاکم ومسند احمد وسنن ابوداؤد ونسائی وابن ماجہ وترمذی وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے طحاویؒ نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہے اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اس میں کچھ کلام ہوتا تو اس پر التفات نہ کیا جائے گا۔ بالجملہ یہ حدیث صحیح مشہور ہے ولیکن مسئلہ میں یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبداللہ ابن عمروؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلوں کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجت مند اس میں سے کچھ کھالے بغیر اس کے کہ جھولی میں لادے تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ اور جو کوئی اس میں سے نکال کر لے جاوے تو وہ اس کے مثل کا ضامن ہے پھر جب یہ پھل جرین میں پہنچ جاویں پھر ان میں سے کوئی اس قدر چرا وے جو ڈھال کے داموں کو پہنچ جاوے تو اس پر قطع واجب ہے رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور یہی معنی روایت احمد ونسائی میں مع زیادت کے مذکور ہیں۔ یعنی جو شخص جھولی بھر کے لے جاوے تو اس کا ثمن دوگونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین میں سے لے جاوے جس کی قیمت ڈھال تک پہنچ جاوے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابویوسفؒ ومالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ نے تازے پھلوں کی چوری میں ہاتھ کاٹا جانا جائز رکھا۔ اور شیخ مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ جرین میں خشک چھوارے لے جاتے ہیں اور اس میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ مغرب میں مذکور ہے کہ جرین وہ جگہ ہے کہ جہاں گدر چھوارے جمع کئے جاتے ہیں تاکہ خشک ہو جائیں تو بیشتر وہاں تازے ہی چھوارے جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے جرین ایسی محفوظ جگہ نہیں ہے جہاں سے چرانے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر اگر کوئی شخص اس کا محافظ ہو۔

پس جواب اولیٰ یہ ہے کہ حدیث لاقطع فی ثمر ولاکثر کے معارض ہے اور حدود کے معارضہ میں اسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حد دور ہوتی ہے علاوہ اس کے جرین کی حدیث میں دوچند تاوان مذکور ہے حالانکہ جماعت علماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ گیہوں اور شکر کی چوری میں ہاتھ کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہے تو لازم آیا کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لی جائے جو

جلد بگڑتی ہو یا اس کے معنی میں ہو جیسے بالفعل کھانے کی چیزیں یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ جریں میں ہوں یا کہیں اور جگہ۔ اور رہا گیہوں میں ہاتھ کٹ جانے پر اجماع ایسی صورت میں ہے کہ قحط سالی نہ ہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ مف۔ قال ولا قطع فی الفاکھۃ علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہیں اور جو کھیتی ہنوز کاٹی نہیں گئی تو اس کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ ولا یقطع فی الاشربۃ المطربۃ لان السارق یتاول فی تناولھا الاراقۃ ولان بعضھا اختلاف فیتحقق شبھۃ عدم المالیۃ۔ اور نشیلے شربت کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ چور یہ کہے گا کہ میں نے ان کو بہا دینے کے واسطے لیا تھا اور اس لئے کہ بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہیں ہیں اور باقیوں کے مال ہونے میں اختلاف ہے تو مال نہ ہونے کے شبہ پیدا ہوگیا۔ قال ولا فی الطنبور لانہ من المعازف۔ اور طنبورہ چرانے میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بجانے کا آلہ ہے فـ یعنی شرعاً ممنوع ہے تو اس کی مالیت گویا نادرد ہے۔ ولا فی سرقۃ المصحف وان کان علیہ حلیۃ وقال الشافعیؒ یقطع لانہ مال متقوم حتی یجوز بیعہ وعن ابی یوسفؒ مثلہ وعنہ ایضا انہ یقطع اذا بلغت الحلیۃ نصابا لانھا لیست من المصحف فیعتبر بانفرادھا ووجہ الظاھر ان الآخذ یتاول فی اخذہ القراءۃ والنظر فیہ ولانہ لا مالیۃ لہ علی اعتبار المکتوب واحرازہ لاجلہ لا للجلد والاوراق والحلیۃ وانما ھی توابع ولا معتبر بالتبع کمن سرق آنیۃ فیھا خمر وقیمۃ الآنیۃ تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک وشافعیؒ نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہے حتی کہ اس کی بیع جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایسی ہی روایت ہے اور ایک روایت میں ابو یوسفؒ سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درہم تک پہنچ جائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف میں سے نہیں ہے تو وہ تنہا اعتبار کیا جائے گا اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ میں نے اس کو پڑھنے اور دیکھنے کے واسطے لیا ہے اور اس لئے کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہے اس کے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں حالانکہ اس کا محفوظ کرنا اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے ایک شخص نے شراب سے بھرا ہوا پیالہ چرایا اور پیالہ کی قیمت دس درہم سے بھی زائد ہے فـ تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ تابع ہے اور شراب جو اصل مقصود ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار بل اولی لانہ یحرز بباب الدار ما فیھا ولا یحرز بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقۃ متاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ اس کو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو ہاتھ احاطہ کے پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھ کر ہوگیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے

میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من الذهب ولا الشطرنج ولا النرد لانه یتاول من اخذها الكسر نهیا عن المنكر بخلاف الدرهم الذی علیه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا یثبت شبهة اباحة الكسر وعن ابی یوسف رحـ انه ان كان الصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم الحرز وان كان فی بیت آخر یقطع لكمال المالیة والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہیں ہے کیونکہ چور اس کے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اس کے اگر ایسا درہم چرایا جس پر تصویر بنی ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ درہم عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اس کے ساتھ یہ شبہ نہ رہا کہ اس کا توڑ ڈالنا مباح ہے یعنی چور یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر صلیب طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نصرانی کی کوٹھری میں ہو یعنی محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق الصبی الحر وان كان علیه حلی لان الحر لیس بمال وما علیه من الحلی تبع له ولانه یتاول فی اخذه الصبی اسكاته او حمله الی مرضعة وقال ابو یوسفؒ یقطع اذا كان علیه حلی هو نصاب لانه یجب القطع بسرقته وحده فكذا مع غیره وعلی هذا اذا سرق اناء فضة فیه نبیذ او ثرید والخلاف فی صبی لا یمشی ولا یتكلم كیلا یكون فی یدنفسه۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اس بچہ پر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اس پر زیور ہے وہ اس کے تابع ہے اور اس بچہ کے لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روتا دیکھ کر میں نے اس کو چپ کرنے کے واسطے اٹھا لیا یا اس کے دودھ پلائی تک پہنچانے کو اٹھایا اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جبکہ اس پر زیور بقدر دس درم ہو کیونکہ خالی زیور چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا۔ وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جس میں شراب یا ثرید ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا و بولتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہ ہونے اور اگر لڑکا چلتا و بولتا ہو تو اس کے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہیں ہے تو بالاجماع ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ع۔ ولا قطع فی سرقة العبد الكبیر لانه غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ویقطع فی سرقة العبد الصغیر لتحقیقها بحدها الا اذا كان یعبر عن نفسه لانه هو والبالغ سواء فی اعتبار یده وقال ابو یوسف رحـ لا یقطع وان كان صغیرا لا یعقل ولا یتكلم استحسانا لانه آدمی من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لكونه منتفعا به او بعرضة ان یصیر منتفعا به الا انه انضم الیه معنی الآدمیة۔ اور غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کی تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کر کے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے

اگرچہ وہ سمجھتا اور باتیں کرتا نہ ہو اور یہ استحسان

ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل

یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائے گا لیکن اس کے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیئے گئے ہیں جسے تو ملانے سے مالیت میں نقصان آ گیا لہٰذا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ولا یقطع فی الدفاتر کلها لان المقصود ما فیها وذلک لیس بمال اور کل دفتروں کے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو ان کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیها لا یقصد بالاخذ فکان المقصود هو الکواغذ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اس کی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا ہے اس کا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوئے۔ قال ولا فی سرقة کلب ولا فهد لان من جنسهما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیه ولان الاختلاف بین العلماء ظاهر فی مالیة الکلب فاورث شبهة کتے یا چیتے کی چوری میں قطع نہیں کیونکہ ان کی جنس سے اصل مباح پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اس لئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف ظاہر ہے پس اس سے شبہ پیدا ہو گیا۔ ولا یقطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لان عندهما لا قیمة لها وعند ابی حنیفة رح آخذها یتاول الکسر فیها۔ اور دف یا طبلہ یا بربط یا مزمار یعنی بانسری کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک ان کی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا ان کے توڑنے کی تاویل کرے گا۔

ویقطع فی الساج والقنا والآبنوس والصندل لانها اموال محرزة لکونها عزیزة عند الناس ولا توجد بصورتها مباحة فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی چھڑ یا آبنوس یا صندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اسواسطے کہ لوگوں میں کمیاب ہیں کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزبرجد لانها من اعز الاموال وانفسها ولا توجد مباح الاصل بصورتها فی دار الاسلام غیر مرغوب فیها فصارت کالذهب والفضة۔ اور سبز نگینے اور یاقوت وزبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کمیاب و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کیساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہو گئے۔ واذا اتخذ من الخشب اوانی والابواب قطع فیها لانه بالصنعة التحق بالاموال النفیسة الا تری انها تحرز بخلاف الحصیر لان الصنعة فیه لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیة قالوا یجب القطع فی سرقتها لغلبة الصنعة علی الاصل وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حمله لان الثقیل منه لا یرغب فی سرقته۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اسمیں ساخت اسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے۔ اب بغدادی چٹائی کے حق میں مشائخ نے کہا کہ اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے مصری چٹائی مع۔ اور ہندوستان کی سیتل پاٹی م۔ کیونکہ اسمیں صنعت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب ہے کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص پر گراں نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی ف۔ ولیکن شرح جامع صغیر میں ہلکا و بھاری میں کوئی فرق و تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ ع۔ ولا قطع علی خائن ولا خائنة لقصور فی الحرز ولا منتهب ولا مختلس لانه مجاهر بفعله کیف وقد قال النبی علیه السلام لا قطع فی مختلس ولا منتهب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائنہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے۔ کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے۔ اور کیونکر قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے ف۔ خائن وہ ہے کہ جس کو امانت دار
سمجھ کر اس کی حفاظت میں کوئی چیز دی گئی حالانکہ اس نے اس میں سے خیانت کر لی اور منتہب وہ شخص
ہے کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور مختلس وہ ہے کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز اچک لے بھاگے
اور بالاجماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و
نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی
معجم اوسط میں باسناد ثقات اس کو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے
پاس ودیعت رکھی یا وہ عاریت لے گیا پھر منکر ہو گیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث
عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے چیزیں مانگ کر لے جاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ و رواہ عبدالرزاق۔

لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہے کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت
نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابوداؤد نے
اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ سرقہ روایت کیا۔ علاوہ اس کے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ
عنہا میں یہ مراد ہے کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشہور تھی پھر جب اس نے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم
ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے۔ م ف ع۔ ولا قطع علی
النباش وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ وقال ابویوسف والشافعی رحمہما اللہ علیہ القطع لقولہ علیہ السلام من
نبش قطعناہ ولانہ مال متقوم محرز بحرز مثلہ فیقطع فیہ ولہما قولہ علیہ السلام لا قطع علی المختفی وھو
النباش بلغۃ اھل المدینۃ ولان الشبھۃ تمکنت فی الملک لانہ لا ملک للمیت حقیقۃ ولا للوارث لتقدم حاجۃ
المیت وقد تمکن الخلل فی المقصود وھو الانزجار لان الجنایۃ فی نفسھا نادرۃ الوجود وما رواہ غیر مرفوع او ھو
محمول علی السیاسۃ وان کان القبر فی بیت مقفل فھو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا وکذا اذا سرق من تابوت
فی القافلۃ وفیہ المیت لما بیناہ۔ اور نباش پر قطع نہیں یعنی جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لے جاتا ہے اس
پر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابویوسف و
شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے
قبر کھودی و کفن چرایا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے اور اس لئے کہ کفن مال متقوم ہے اور ایسی جگہ محفوظ ہے جو
ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے۔ پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اور حدیث مذکور بیہقی
نے روایت کی ہے۔ م ع ت۔)

اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے
ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ م ع۔) اور اس لئے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ میت کے واسطے
درحقیقت کوئی ملک ہی نہیں ہے اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہے
اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہو گیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہے۔ اور جو حدیث
ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے یعنی بلکہ صحابی کا قول ہے یا

اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کوٹھڑی میں ہو تو صحیح قول میں اس کا کفن چرانے میں بھی یہی اختلاف ہے بوجہ دلیل مذکورۂ بالا ف اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل باقی نہیں رہی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہے۔ ع م۔ ولا یقطع السارق من بیت المال لانہ مال العامۃ وھو منھم ولا من مال للسارق فیہ شرکۃ لما قلنا۔ جس نے بیت المال میں سے چرایا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہے جن میں یہ خود چور بھی ہے اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جس میں چور کی شرکت ہے تو بھی بدلیل مذکورہ بالا یہی حکم ہے۔ ومن لہ علی آخر دراھم فسرق منہ مثلھا لم یقطع لانہ استیفاء لحقہ والحال والمؤجل فیہ سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبۃ وکذا اذا سرق زیادۃ علی حقہ لانہ بمقدار حقہ یصیر شریکا فیہ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہیں، زید کے خالد پر پندرہ درم آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چرا لئے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق فی الحال واجب الادا ہو یا میعادی ہو استحسانا دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں تاخیر کے لئے ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرا لئے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائے گا ف یہ اس وقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ فان سرق منہ عروضا قطع لانہ لیس لہ ولایۃ الاستیفاء منہ الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رح انہ لا یقطع لان لہ ان یاخذہ عند بعض العلماء قضاء من حقہ او رھنا من حقہ قلنا ھذا قول لا یستند الی دلیل ظاھر فلا یعتبر بدون اتصال الدعوی بہ حتی لو ادعی ذلک درئ عنہ الحد لانہ ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ دراھم فسرق منہ دنانیر قیل یقطع لانہ لیس لہ حق الاخذ وقیل لا یقطع لان النقود جنس واحد۔ اور اگر قرض خواہ نے قرض دار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہی ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جب تک اس کے ساتھ دعوی متصل نہ ہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعوی کیا تو اس سے حد دور کر دی جائے گی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے۔

اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینار چرا لئے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقود ایک ہی جنس ہیں ف اور چاہئے کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عینا فقطع فیھا فردھا ثم عاد فسرقھا وھی بحالھا لم یقطع والقیاس ان یقطع وھو روایۃ عن ابی یوسف رح وھو قول الشافعی رح لقولہ علیہ السلام فان عاد فاقطعوہ من غیر فصل ولان الثانیۃ متکاملۃ کالاولی بل اقبح لتقدم الزاجر وصار کما اذا باعہ المالک من السارق ثم اشتراہ منہ ثم کانت السرقۃ ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمۃ المحل علی ما یعرف من

بین ان شاء اللہ تعالٰی فی الرد الی المالک ان عادت حقیقۃ العصمۃ بقیت شبہۃ السقوط نظرا الی اتحاد الملک والمحل وقیام الموجب وھو القطع فیہ بخلاف ما ذکر لان الملک قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرر الجنایۃ منہ نادر لتحملہ مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وھو تقلیل الجنایۃ وصار کما اذا قذف المحدود فی القذف المقذوف الاول - اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اس نے وہی مال چرایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ابویوسفؒ سے اور یہی قول شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چراوے تو اس کا پاؤں کاٹو۔ رواہ الدارقطنی، حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تغیر یا عدم تغیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی پوری مثل پہلی کے ہے بلکہ اس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اس کو زجر ہو چکا تھا۔ اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اسے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالٰی معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت لوٹ گئی یعنی وہ مال محترم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک اور محل ایک ہے اور سزائے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں ملک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزائے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہوا اس کے واسطے حد زجر نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے۔ کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ جرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اسی کو تہمت لگائی جس کو پہلی بار تہمت لگائی تھی تو حالانکہ اس کو دوبارہ سزائے قذف نہیں دی جائے گی۔

قال فان تغیرت عن حالھا مثل ان یکون غزلا فسرقہ فقطع فیہ فردہ ثم نسج فعاد وسرقہ قطع لان العین قد تبدلت ولھذا یملکہ الغاصب بہ وھو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدلت انتفت الشبہۃ الناشئۃ من اتحاد المحل والقطع فیہ فیجب القطع ثانیا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا ہو جیسے مثلاً سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا۔ پھر کپڑا بننے کے بعد چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کر کے اس کا کپڑا بنوا دے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدیل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل واتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزائے قطع واجب ہوگی۔

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

فصل

فصل في الحرز والاخذ منه ومن سرق من ابويه او ولده او ذي رحم محرم منه لم يقطع فالاول وهو الولاد للبسوطة في المال وفي الدخول في الحرز والثاني للمعنى الثاني ولهذا اباح الشرع النظر الى مواضع الزينة الظاهرة منها بخلاف الصديق لانه عادٰه بالسرقة وفي الثاني خلاف الشافعي لانه الحقها بالقرابة البعيدة وقد بيناه في العتاق - یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے - اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پیدائشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم باہم آمد و رفت رکھتے ہیں اور رہے ذی رحم محرم تو ان میں دوسری بات پائی جاتی ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں - اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آدیں لیکن چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا) کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اس نے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اس کو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں - ولو سرق من بيت ذي رحم محرم متاع غيره ينبغي ان لا يقطع ولو سرق ماله من بيت غيره يقطع - اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع نہ کیا جائے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چرایا تو چاہیے کہ قطع کیا جائے اعتبار اللحرز وعدمه باعتبار حرز و عدم حرز کے ہے یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہیں ہے کیونکہ وہاں جانے کی اس کو روک نہیں ہے - اور غیر کی کوٹھری اس کے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب اس نے مال لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہیے - م - وان سرق من امه من الرضاعة قطع - اور اگر اس نے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے - ف - یہی ظاہر الروایۃ ہے - وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استيذان وحشمة بخلاف الاخت من الرضاعة لانعدام هذا المعنى فيها عادة وجه الظاهر انه لا قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا والتقبيل عن شهوة والاقرب من ذلك الاخت من الرضاعة وهذا لان الرضاع قلما يشتهر فلا بسوطة تحرزا عن موقف التهمة بخلاف النسب - اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اس کے پاس اس طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے (لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایت میں مذکور ہوا) اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوئی ہے اس کا احترام نہیں ہوتا جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا حتی کہ اس کی ماں حرام ہو گئی تو اس میں احترام نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب اس کی رضاعی بہن ہے

(کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اس کے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہے)۔

اور اس کا بھید یہ ہے کہ رضاعت کم مشتہر ہوتی ہے تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہے بخلاف نسب کے ف ۔ کہ نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی ہے۔ وان سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدتہ لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادۃ وان سرق احد الزوجین من حرز الآخر خاصۃ لا یسکنان فیہ کذلک الجواب عندنا خلافا للشافعیؒ لبسوطۃ بینہما فی الاموال عادۃ ودلالۃ وھو نظیر الخلاف فی الشھادۃ ۔ اگر شوہر و زوجہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جورو سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے۔ اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جس میں دونوں نہ رہتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو۔ اور وہاں سے دوسرے نے چرا لیا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت و دلالت کے مالی انبساط جاری ہے اور اس میں شافعیؒ کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو گواہی میں ہے ف ۔ عبداللہ ابن عمرو الحضرمیؓ نے آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹئے کہ اس نے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اس نے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اس پر قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری متاع چرائی۔ رواہ مالک والشافعیؒ۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے۔ مف ۔ ولو سرق المولی من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی اکسابہ حقا وکذلک السارق من المغنم لان لہ فیہ نصیبا وھو ماثور عن علیؓ درءا وتعلیلا۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکری نے چرایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اس کا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی ف ۔ اثر عبدالرزاق نے اس طرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت میں سے ایک مغفر یعنی خود چرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اس کا حق ہے پھر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ ورواہ الدارقطنیؒ ۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا۔ قال والحرز علی نوعین حرز لمعنی فیہ کالبیوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعیف الحرز لابد منہ لان الاستسرار لا یتحقق دونہ ثم ھو قد یکون بالمکان المعد لاحراز الامتعۃ کالدور والبیوت

والصندوق والحانوت وقد یکون بالحافظ کمن جلس فی الطریق او فی المسجد وعندہ متاعہ فھو محرز بہ وقد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق رداء صفوان من تحت رأسہ وھو نائم فی المسجد۔ واضح ہو کہ حرز یعنی مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے کوٹھریاں وگھر۔ (وصندوق دکان وخانہ واصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگہبان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگہبان کر دیا گیا تو وہ حرز وحفاظت میں ہے اگرچہ میدان میں ہو۔

شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ خفیہ نکال لینا بدون اس کے نہیں ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر وکوٹھریاں وصندوق ودکان وغیرہ اور حرز کبھی محافظ کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً جو شخص راستہ یا مسجد میں بیٹھ گیا اور اس کے پاس اس کا یہ اسباب رکھا ہے تو یہ اسباب اس کی وجہ سے حرز میں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا جس نے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا۔ ف۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس حدیث کو ابوداؤد و نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے مکہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا۔ پس صفوان نے مکہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے۔ پس ایک چور نے آکر ان کی چادر لے لی مگر صفوان نے اس کو پکڑ لیا اور اس کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اس کو صدقہ میں دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولاً۔ اور ابن عبدالبر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اس کو مرسل روایت کرتے ہیں۔ سوائے ابوعاصم النبیل وشبابہ بن سوار کے انہوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی تھی۔ م۔

وفی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وھو الصحیح لانہ محرز بدونہ وھو البیت وان لم یکن لہ باب او کان وھو مفتوح حتی یقطع السارق منہ لان البناء لقصد الاحراز الا انہ لا یجب القطع فیہ کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فیتم السرقۃ ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحتہ او عندہ ھو الصحیح لانہ یعد النائم عند متاعہ حافظا لہ فی العادۃ وعلی ھذا لا یضمن المودع والمستعیر بمثلہ لانہ لیس بتضییع بخلاف ما اختارہ فی الفتاوی۔

اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہاں نگہبان کا احراز کچھ معتبر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدون نگہبان کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتی کہ اس میں چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ بنا بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی

کاٹا جائے گا کہ مکان سے باہر نکال لادے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگہبان کے حرز میں ہو کہ اس کو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ نگہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اس کے نیچے ہو یا اس کے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادتاً یہی وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہ ہوگا یعنی جس کے پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاوی میں اس کے برخلاف اختیار کیا گیا ہے ف۔ چنانچہ فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اس نے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کروٹ سے سویا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حضر میں ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے سووے خواہ کروٹ سے یا کسی اور طرح سے۔ ع۔

قال ومن سرق شيئا من حرز او من غير حرز وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا بأحد الحرزين

جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال والا اس کے پاس موجود ہے اس کی حفاظت کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے ف۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو درحقیقت اس نے مال حرز چرایا ہے پس قطع واجب ہے۔ ولا قطع على من سرق مالا من حمام او من بيت اذن للناس في دخوله فيه لوجود الاذن عادة او حقيقة في الدخول فاختل الحرز ويدخل في ذلك حوانيت التجار والخانات الا اذا سرق منها ليلا لانها بنيت لاحراز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار۔

اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چرایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ از راہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا اور اس قسم میں تاجروں کی دوکانیں اور سرائیں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عمارات بغرض حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بني لاحراز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه بني للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ۔

اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اس کے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ متاع اپنے نگہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہ ہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جس میں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگہبان کی

حفاظت کا اعتبار نہ ہوگا۔ ولا قطع علی الضیف ان سرق ممن اضافہ لان البیت لم یبق حرزا فی حقہ لکونہ ماذونا فی دخولہ ولانہ بمنزلۃ اھل الدار فیکون فعلہ خیانۃ لا سرقۃ۔ مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اس پر قطع نہیں ہے (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے) کیونکہ مہمان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اس کو مکان میں آنے کی اجازت ہوگئی اور اس لئے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اس کا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقۃ فلم یخرجھا من الدار لم یقطع لان الدار کلھا حرز واحد فلا بد من الاخراج منھا ولان الدار وما فیھا فی ید صاحبھا معنی فیتمکن شبھۃ عدم الاخذ۔ جس نے کوئی چیز چرائی مگر اس کو مکان سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی المعنی مکان والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ چور جب تک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت دار فیھا مقاصیر فاخرجھا من مقصورۃ الی صحن الدار قطع لان کل مقصورۃ باعتبار ساکنھا حرز علی حدۃ وان اغار انسان من اھل المقاصیر علی مقصورۃ فسرق منھا قطع لما بینا۔ پس اگر بڑے احاطے کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھریاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر صحن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اس میں سے کچھ چرا لایا یعنی دس درہم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال وناولہ آخر خارج البیت فلا قطع علیھما لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لاعتراض ید معتبرۃ علی المال قبل خروجہ والثانی لم یوجد منہ ھتک الحرز فلم یتم السرقۃ من کل واحد وعن ابی یوسف ان اخرج الداخل یدہ وناولھا الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ فتناولھا من ید الداخل فعلیھما القطع وھی بناء علی مسالۃ تاتی بعدھا ان شاء اللہ تعالیٰ وان القاہ فی الطریق ثم خرج فاخذہ قطع وقال زفر لا یقطع لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یاخذ وکذا الاخذ من السکۃ کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حیلۃ یعتادھا السراق لتعذر الخروج مع المتاع او لیتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ ید معتبرۃ فاعتبر الکل فعلا واحدا وان خرج ولم یاخذہ فھو مضیع لا سارق۔ اگر چور نے کسی میں سیندھ لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دے دیا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا گیا کیونکہ اس کے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر رہا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے کسی سے سرقہ پورا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دے دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہے اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا

تو دونوں پر قطع واجب ہے اور بر بنا اس مسئلہ کے جو اس کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اس نے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر گھر میں سے لے لیوے یعنی کوئی چیز کوچہ میں سے مال چرا دے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سوائے اگر دوسرا لے جاوے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال پھینک دینا ایک حیلہ ہے جو چوروں کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اس نے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قال وکذٰلک ان حملہ علی حمار فساقہ واخرجہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر اس کو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گدھے کی رفتار اس کی طرف منسوب ہے کیونکہ یہی اس کو ہانکتا تھا۔ واذا دخل الحرز جماعۃ فتولی بعضہم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف وھذا استحسان والقیاس ان یقطع الحامل وحدہ وھو قول زفرؒ لان الاخراج وجد منہ فتمت السرقۃ بہ ولنا ان الاخراج من الکل معنی للمعاونۃ کما فی السرقۃ الکبریٰ وھذا لان المعتاد فیما بینہم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد ۔ اگر مکان حرز میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام ان میں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ فقط لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ کیونکہ مال باہر لانا سب کی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اس کے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا جیسے سرقہ کبریٰ یعنی رہزنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چوروں میں یہ عادت ہے کہ بعضے اسباب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں۔ پس اگر سزائے قطع ممتنع ہو تو اس کا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے۔ ف۔ مشائخؒ نے فرمایا کہ سب کو سزا ہونا اسی صورت میں ہے کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جس کو سزائے قطع دی جاتی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہے مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہے تو امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سوائے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ع۔ ومن نقب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ شیئا لم یقطع وعن ابی یوسفؒ فی الاملاء انہ یقطع لانہ اخرج المال من الحرز وھو المقصود فلا یشترط الدخول فیہ کما اذا ادخل یدہ فی صندوق الصیرفی فاخرج الغطریفی ولنا ان ھتک الحرز یشترط فیہ الکمال تحرزا عن شبھۃ العدم والکمال فی الدخول وقد امکن اعتبارہ والدخول ھو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممکن فیہ ادخال الید دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان

ذلك هو المعتاد۔ جس نے کوٹھری میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابو یوسفؒ سے املاء میں روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا کیونکہ حرز سے اس نے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائے گا۔ جیسے کسی صراف یا مہاجن کے صندوق میں ہاتھ ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک ہونے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک ہو تاکہ نہ ہونے کا شبہہ نہ رہے اور پورا ہونا اس طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں معتاد یہی ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ وان طرّ صُرّة خارجة من الكم لم يقطع وان ادخل يده في الكم يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد هتك الحرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب لانعكاس العلة وعن ابي يوسفؒ انه يقطع على كل حال لانه محرز اما بالكم او بصاحبه قلنا الحرز هو الكم لانه يعتمده و انما قصده قطع المسافة او الاستراحة فاشبه الجوالق۔ اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت میں ہمیانی کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائے گا تو حرز کی ہتک نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں بندش اس کے اندر سے ہے تو حرز سے نکال لینا پایا گیا اور اگر بجائے گرہ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بھیتر سے گرہ کھول کر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائے گا کیونکہ علت برعکس ہو گئی۔ یعنی اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہیں کاٹا جائے گا۔ ن م اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین سے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا۔ اور خود اس کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے یا استراحت پاوے یعنی اس نے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گون کے مشابہ ہو گیا ف۔ حاصل یہ ہے کہ اس نے ہمیانی آستین یا کمر میں جہاں رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب اس کا مقصود یہ کہ مسافت طے کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گونیں لدی ہوں۔ پھر کسی نے گون پھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ لادنے والے نے اس کو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اس نے بھری ہوئی گون کو چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے اور گون کی محافظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ن۔ وان سرق من القطار بعيرا او حملا لم يقطع لانه ليس بمحرز مقصودا فيتمكن شبهة العدم وهذا لان السائق والقائد والراكب يقصدون قطع المسافة

ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لوکان مع الاحمال من یتبعها للحفظ قالوا یقطع - اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چرایا تو قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہیں ہے تو احراز نہ ہونے کا شبہ پیدا ہوگیا اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ جانوروں کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی ان کا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ وان شق الحمل واخذ منہ قطع لان الجوالق فی مثل ھذا حرز لانہ یقصد بوضع الامتعة فیہ صیانتھا کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع - اور اگر اس نے بندھے ہوئے گٹھے یا گون کو پھاڑ کر اس میں سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت ہو جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائے گا۔ وان سرق جوالقا فیہ متاع وصاحبہ یحفظہ اونائم علیہ قطع معناہ اذا کان الجوالق فی موضع ھو لیس بحرز کالطریق ونحوہ حتی یکون محرزا بصاحبہ لکونہ مترصدا لحفظہ وھذا لان المعتبر ھو الحفظ المعتاد والجلوس عندہ والنوم علیہ یعد حفظا عادۃ وکذا النوم بقربہ منہ علی ما اخترناہ من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ وھذا یؤکد ما قدمناہ من القول المختار - اور اگر کوئی گون چرائے کہ جس میں اسباب ہے اور اس کا مالک اس کی حفاظت کرتا ہے یا اس پر سوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہیں ہے جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز میں ہوئی کیونکہ وہی اس کی حفاظت کرتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتبر حفاظت معتاد ہے اور گون کے پاس بیٹھنا یا اس پر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ گون والا اس پر سوتا ہو یا کہیں اور سے اس کی حفاظت کرتا ہو۔ الا۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے۔ ف۔

واضح ہو کہ یہاں چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگر چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نہ کرے تو اس کو مار کر پتا لگانا جائز ہے یا نہیں۔ پس تجنیس وواقعات وسراجیہ میں ہے کہ اس کو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائے گا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہے اور زیلعی میں ہے کہ بطور سیاست جائز ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس پر اعتماد جائز ہے۔ اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چرا لیا پس اگر حقیقۃ ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرا لئے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دینار قرضہ ہے اور درم چرائے یا اس کے برعکس تو بھی قطع نہیں یہی اصح ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہیں مجتبیٰ میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائے گا۔ جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہے اور یہی مذہب ہے اور بعض نے کہا کہ

مال کا حرز ہونا اس کے لائق ہے اگر چور نے ملک میں فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اس کو قتل کر دے اگر دس درم کھوٹے چرائے جن میں چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایۃ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہے۔ العتابیہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کمیاب ہیں۔ اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اس کے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائے گا بلکہ دو عادل ہوں جن کو قیمت پہچاننے میں دخل ہے۔ التبیین۔ پھر دس درم سکہ ہونا چور کے حق میں معتبر ہے حتیٰ کہ اگر ایک کوٹھری میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائے گا۔ البحر۔ اور ضرور ہے کہ حرز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتیٰ کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھس کر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہے۔ النہر۔ اور ضرور ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتیٰ کہ اگر حرز میں موتی نگل گیا پھر باہر نکلا تو قطع نہیں ہے بلکہ اس کے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائے گا کہ وہ پاخانہ پھرے۔ البحر۔ م ‌د۔

فصل

فی کیفیۃ القطع واثباتہ قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل والیمین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعودؓ ومن الزند لان الاسم یتناول الید الی الابط وھذا المفصل اعنی الرسغ متیقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند والحسم لقولہ علیہ السلام فاقطعوہ واحسموہ ولانہ لو لم یحسم یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف — یہ فصل قطع کی کیفیت اور اس کے اثبات کے بیان میں ہے شیخ نے کہا کہ چور کا دایاں ہاتھ پہونچے کے جوڑ سے کاٹا جائے اور تل دیا جائے۔ پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایاں ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور پہونچے کے جوڑ پر سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہے اور یہ جوڑ یعنی پہونچے کا تیقن ہے اور کیونکر یہ نہ ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے پہونچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور رہا تل دینا تو بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس کا ہاتھ کاٹو اور اس کو تل دو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک نوبت پہنچا دے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی ف۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما الآیہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر ہم نے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہے جس میں تین جوڑ ہیں پہونچا کہنی و مونڈھا لیکن پہونچے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول تو اس قدر یقینی ہے اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد برابر پہونچے سے ہاتھ کاٹنا متوارث چلا آتا ہے۔ اور یہ بھی متوارث ہے کہ انہوں نے پہلے دایاں ہاتھ کاٹا علاوہ اس کے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی قرأت میں فاقطعوا ایمانھما واقع ہوا یعنی ان کا دایاں ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔

پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو تلنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شافعی کے نزدیک مستحب ہے۔ کما فی الفتح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

ایک چور لایا گیا جس نے شملہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اس نے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے چرایا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس کو لے جاؤ اور قطع کرو پھر تلو۔ ورواہ البزار۔

اور ابن القطان نے اس کو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آپ کا واجب ہے اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ اگر تلا نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہنچے گی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہے۔ اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قیدخانہ میں رکھتے ہیں اور درمیانی موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م ف ع۔ فان سرق ثانیا قطعت رجله الیسری فان سرق ثالثا لم یقطع وخلد فی السجن حتی یتوب وهذا استحسان ویعزر ایضا ذکره المشائخ وقال الشافعیؒ فی الثالث یقطع یده الیسری وفی الرابعة یقطع رجله الیمنی لقوله علیه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ویروی مفسرا کما هو مذهبه ولان الثالثة مثل الاولی فی کونها جنایة بل فوقها فتکون ادعی الی شرع الحد ولنا قول علیؓ فیه انی لاستحیی من الله تعالی ان لا ادع له یدا یاکل بها ویستنجی بها ورجلا یمشی علیها وبهذا احاج بقیة الصحابةؓ فحجهم فانعقد اجماعا ولانه اهلاک معنی لما فیه من تفویت جنس المنفعة والحد زاجر ولانه نادر الوجود والزجر فیما یغلب بخلاف القصاص لانه حق العبد فیستوفی ما امکن جبرا لحقه والحدیث طعن فیه الطحاویؒ او نحمله علی السیاسة پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے پھر اگر اس نے تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہے مگر برابر قیدخانہ میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ اس کو تعزیر بھی دی جائے گی۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ تیسری بار میں اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اس کو سزا کے لئے قطع دو پھر اگر دوبارہ قطع کرے تو اس کو سزا کے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اس کو سزا کے لئے قطع دو۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہے جیسا شافعیؒ مذہب ہے رواہ الدارقطنی والطبرانی اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اس سے بڑھ کر ہے تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولی مقتضی ہوگی۔ اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ مجھ کو اللہ تعالی سے شرم آتی ہے کہ میں اس کا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں کہ جس سے کھائے اور استنجا کرے اور ایک پاؤں نہ چھوڑوں کہ جس پر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ وغیرہ۔ اور جب بقیہ صحابہؓ نے ان سے گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے ان کو قائل کیا۔ پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ سزا پا کر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہے حالانکہ زجر ایسے جرم میں ہوتا ہے جو اکثر پایا جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہے تو بندے کا حق پورا کرنے کے لئے جہاں تک ممکن ہے قصاص لیا جائے گا۔ یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اس

ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اس کا دوسرا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا پاؤں کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا دوسرا پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہے مظلوم بندے کا قصاص لیا جائے گا، اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اس کو سیاست پر محمول کرتے ہیں۔ ف۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اس کے خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہے۔ اور واضح ہو کہ دوسری بار میں جانے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک مختار یہ ہے اس کا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار میں تو یہ ظاہر کرے یا اس پر صالح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ ع۔

اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اس نے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار میں ہوا پھر اس کو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس ہم نے اس کو قتل کر دیا رواہ ابو داؤد۔ اور اس کے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عبداللہ ابن احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحییٰ القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبدالبر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہے اس کی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جس نے چور کا خون مباح کیا ہو اگرچہ وہ بار بار چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ میں آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل یمن نے مجھ پر ظلم کیا۔ پھر وہ شخص رات میں نمازیں پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چوروں کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسماء بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اس کو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الٰہی جس نے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اس کو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ ایک سنار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کٹا شخص دے گیا ہے۔ پھر جب اس کو سامنے کیا گیا تو اس پر لوگوں نے گواہی دی یا اس نے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ واللہ اس نے جو بددعا اپنے اوپر کی ہے وہ اس کی چوری سے زیادہ مجھ کو خوفناک معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبدالرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور۔

ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عمیس کا زیور چرایا تھا اس کا صرف دایاں ہاتھ کٹا تھا پھر حضرت ابو بکر نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبدالرزاق نے باسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اس کے خلاف روایت کی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ بہتر جواب

یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقعہ ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانۂ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے کہ اول چوری میں دلیاں ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے۔ چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفۃ عن عمرو بن مرۃ عن عبد اللہ بن سلمۃ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اس کا دایاں ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹوں گا۔ پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اس کو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اس کی بھلائی بیان کی جائے یعنی اس کی توبہ و صلاحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ اس کے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اس پر چلے۔ رواہ الدار قطنی۔

اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقرؒ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اس کے بعد لایا جاتا تو فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا و لیکن اس کو قید کرو۔ رواہ البیہقی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ حضرت محمد باقرؒ نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسینؒ نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا و لیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور ابو سعید المقبریؒ نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس بارہ میں کیا حکم جانتے ہو۔ انہوں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اس کو سزائے قطع دیجئے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اس کو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہے۔ وہ کس چیز سے کھانا کھائے گا اور نماز کے لئے کس چیز سے وضو کرے گا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کرے گا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہو گا۔ پھر اس کو چند روز قیدخانہ میں بھیج دیا پھر اس کو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ رواہ سعید ابن منصور۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن دوسری اسانید قوی سے اس کی تقویت ہو گئی۔ م ت ع ت۔

واذا کان السارق اشل الید الیسری او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تفویت جنس المنفعۃ بطشا او مشیا وکذا اذا کانت رجلہ الیمنی شلاء ولما قلنا وکذا ان کان ابہامہ الیسری مقطوعا او شلاء او الاصبعان منہا سوی الابہام لان قوام البطش بالابہام فان کانت اصبع واحدۃ سوی الابہام مقطوعۃ او شلاء قطع لان فوت الواحدۃ لایوجب خللا ظاہرا فی البطش بخلاف فوت الاصبعین لانہما ینزلان منزلۃ الابہام فی نقصان البطش۔

اگر چور کا بایاں ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایاں پاؤں کٹا ہو تو اس کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی یعنی چوری میں اس کو دایاں ہاتھ کاٹنے یا بایاں پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے

میں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح اگر اس کا دایاں پاؤں شل ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہو گئی۔ اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا بایاں انگوٹھا کٹا ہوا یا شل ہو یا سوائے انگوٹھا کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہے اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اس کو سزا لئے قطع دی جائے گی یعنی دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہ ہونے سے گرفت میں کوئی کھلا ہوا خلل نہیں ہوتا ہے بخلاف اس کے جب دو انگلیاں نہ ہوں تو خلل ظاہر ہے کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں۔ ف۔ واضح ہو کہ حداد وہ شخص ہے جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہے۔ اور اور جو شخص گواہوں کو لاوے اس کی اجرت بیت المال سے دی جائے گی اور بعض نے کہا کہ جس نے سرکشی کی اس پر واجب ہے یعنی مدعی و مدعا علیہ میں سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہے اور یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہے اور یہی اصح ہے۔ البزازیہ۔ بالجملہ جس تیل میں چور کا ہاتھ تلا جائے گا اور کاٹنے و تلنے والے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہے اور گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہے۔ م۔ قال واذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین ھذا فی سرقۃ سرقھا فقطع یسارہ عمدا او خطأ فلا شیء علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا شیء علیہ فی الخطاء ویضمن فی العمد۔

اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس شخص کا دایاں ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جس کا یہ مرتکب ہوا ہے قطع کر دے پس حداد نے اس کا بایاں ہاتھ عمداً یا خطاء سے کاٹ دیا۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں ہے (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جائے اور یہی قول احمد ہے) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چوک گیا تو اس پر کچھ نہیں ہے اور اگر عمداً ایسا کیا تو ضامن ہو گا۔ ف۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہے کہ حداد ضامن نہ ہو گا۔ النہر۔ کیونکہ اس نے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول میں ضامن نہ ہو گا۔ ف۔ وقال زفر یضمن فی الخطاء ایضا وھو القیاس والمراد بالخطأ ھو الخطأ فی الاجتھاد اما الخطأ فی معرفۃ الیمین والیسار لا یجعل عفوا وقیل یجعل عذرا ایضا لہ انہ قطع یدا معصومۃ والخطأ فی حق العباد غیر موضوع فیضمنھا قلنا انہ اخطأ فی اجتھادہ اذ لیس فی النص تعیین الیمین والخطأ فی الاجتھاد موضوع ولھما انہ قطع طرفا معصوما بغیر حق ولا تاویل لانہ تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی المجتھدات وکان ینبغی ان یجب القصاص الا انہ امتنع للشبھۃ ولابی حنیفۃ رح انہ اتلف واخلف من جنسہ ما ھو خیر منہ فلا یعد اتلافا کمن شھد علی غیرہ ببیع مالہ بمثل قیمتہ ثم رجع وعلی ھذا لو قطعہ غیر الحداد لا یضمن ایضا ھو الصحیح ولو اخرج السارق یسارہ وقال ھذہ یمینی لا یضمن بالاتفاق لانہ قطعہ بامرہ ثم فی العمد عندہ لا علیہ ای السارق ضمان المال لانہ لم یقع حدا وفی الخطأ کذلک علی ھذہ الطریقۃ وعلی طریقۃ الاجتھاد لا یضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منہ فیطالب بالسرقۃ لان الخصومۃ شرط لظھورھا ولا فرق بین الشھادۃ والاقرار عندنا خلافا للشافعی رح فی الاقرار لان الجنایۃ علی مال الغیر لا تظھر الا بخصومتہ وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من القضاء فی باب الحدود۔

اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی
قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ اجتہاد میں چوک گیا یعنی وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں
ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اس نے دایاں ہاتھ کاٹنا جان کر دائیں اور بائیں کی پہچان کی
خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس نے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا۔
پس وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنی اس کی دیت ادا کرے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس نے اپنے اجتہاد میں خطا کی
کیونکہ نص قرآن میں دائیں ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع ہو وہ شرعاً ساقط ہوتی ہے یعنی
اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنی عمداً کاٹا
اور اجتہادی تاویل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس نے عمداً ظلم کیا تو عفو نہیں کیا جائے گا اگرچہ اجتہادی بات میں
عفو ہوتا ہے۔ پھر یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنی شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی
جائز ہو اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عضو تلف کیا اور بجائے اس کے اسی جنس کا اس سے
بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اس نے
اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے۔ پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔[1]
وعلیٰ ہذا اگر جلاد کے سوائے کسی دوسرے نے اس طرح قطع کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا یہی صحیح ہے اور اگر
چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اس کے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہ ہوگا
کیونکہ جلاد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً کاٹنے کی صورت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی چور پر مال
مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اس کا بایاں ہاتھ کٹنے سے سزائے سرقہ نہیں واقع ہوئی۔ اور خطا سے
کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا۔ یعنی چونکہ حد نہیں واقع ہوئی تو مال مسروقہ
کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہ ہوگا یعنی اگر جلاد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ
بجائے دائیں کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا۔

پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائے گا کہ جس کا مال چرایا ہے وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے
کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اس پر گواہ قائم ہوئے ہوں۔
ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعیؒ[2] نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی جرم
کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالش کرے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جس
کا مال چرایا ہے وہ غائب ہو گیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ حدود کے باب
میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم قضا میں داخل ہے ف۔ یعنی حکم قاضی اس وقت پورا ہوتا ہے جب حد
پوری کر لی جائے لہذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہ ہوا تو حکم قاضی پورا نہ ہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔
وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منھم وللرب الودیعۃ ان یقطعہ ایضا وکذا

---

[1] کیونکہ مال اور دام برابر ہیں تو مشتری کو مال کی جگہ دام ملے اور بائع کو دام کی جگہ مال ملا حالانکہ مال و دام دونوں برابر ہیں تو کسی کا کچھ نقصان نہیں کیا۔

[2] ۱۲ م اور اصح یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مثل ہمارے مذہب کے گواہی و اقرار کا ایک حکم ہے ۔ ۱۲ ع ۔

المغصوب منه وقال زفر والشافعي لا يقطع بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي بناه على اصله ان لا خصومة لهؤلاء في الاسترداد عنده وزفر يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضر المالك وغاب المرتهن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة - مستودع اور غاصب اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی ان کے پاس سے مال چرا دے اس کا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اس کا ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے ف ـ مستودع وہ شخص ہے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص جس نے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جس کا مال غصب کیا اس کو مغصوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے درہم کے عوض بیس درہم بیچے - اور مشتری نے بیس درہم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وہ قبضہ نہیں رہا پھر چور نے یہ درہم چرا لیا تو یہ بیع اگرچہ سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے ـ ن ـ اور مستعیر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز عاریتاً لی ہو اور مستاجر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جس نے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جس نے کسی کا مال بطور احسان کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دے دے گا۔ پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چرا دے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ یہ لوگ نالش کریں ـ اور زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ غاصب و مستودع کی نالش سے قطع نہیں کیا جائے گا ـ اور یہی اختلاف مستعیر و مستاجر و مضارب و مستبضع اور مرتہن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کرنے والے ہیں اور ہر ایسے شخص میں جس کا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چرا لیا تو اصل مالک کی نالش سے بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن راہن کی نالش سے جب ہی کاٹا جائے گا کہ جب ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعیؒ کا یہ قول بر بنائے اپنی اس اصل کے ہے کہ ان کے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو تو جس کے پاس مال ہے اس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کر سکتے اور زفرؒ کے نزدیک واپس لے سکتے ہیں ولیکن زفرؒ کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چوری بذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ ہے کہ دو گواہوں نے مطلقاً خصومت معتبرہ کے بعد گواہی دی اس واسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے۔ پس سرقہ ثابت ہو گیا تو چوری

ثابت ہو جائے گی۔ پس سزائے قطع بھی پوری کر لی جائے گی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور رہا مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزائے حد پوری کی جانے کی ضرورت ہے تو یہ سقوط معتبر نہ ہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جس کے پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دے دی ہو۔ وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه فلم يكن له ولا لرب ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية اذ المرد واجب عليه

اگر ایک چور نے مال چرایا جس کے عوض اس کا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اس سے دوسرے شخص نے چرایا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹوا دے۔ کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر متقوم ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اس کی چوری موجب قطع ہو۔ پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصل مالک کو واپس کرنا اس پر واجب ہے۔ ولو سرق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعد ما درئ الحد بشبهة يقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم يوجد فصار كالغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال مسروقہ اس کے پاس سے کسی دوسرے چور نے چرایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزائے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا۔ ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا پورا جال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اس کے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ مفروض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چرایا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہٰذا اس کے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ ومن سرق سرقة فردها على المالك قبل الارتفاع الى الحاكم لم يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البينة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقى تقديرا۔ جس نے کوئی مال چرایا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائے گا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اس کے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہو گئی تو وہ تقدیراً باقی ہے۔ ف۔ اور ظاہر الروایہ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان بن امیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور یہ چادر اس پر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح وسنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیع یا ہبہ پورا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ فاذا قضی علے رجل بالقطع فی سرقة فوھبت له لم یقطع معناه اذا سلمت الیه۔ اور اگر کسی شخص پر سرقہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دے دیا پھر مالک نے مال مسروقہ اس کو ہبہ کردیا یعنی اس کے سپرد بھی کردیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائےگا

وکذلک اذا باعها المالک ایاه وقال زفر والشافعیؒ یقطع وهو روایة عن ابی یوسفؒ لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم یتبین قیام الملک وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء فی هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستیفاء اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالی وهو ظاهر عنده واذا کان کذلک یشترط قیام الخصومة عند الاستیفاء وصار کما اذا ملکها منه قبل القضاء۔ اسی طرح اگر مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کردیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ قطع کیا جائےگا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقہ بلحاظ منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہو گیا اور ہبہ و بیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہ نہیں ہوگا یعنی شبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہٰی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔ پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کریں تو خالی اظہار بے فائدہ ہوتا

اور جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ملک میں دے دیا۔ قال وکذلک اذا نقصت قیمتها من النصاب یعنی قبل الاستیفاء بعد القضاء وعن محمدؒ انه یقطع وهو قول زفرؒ والشافعیؒ اعتبارا بالنقصان فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطا یشترط قیامه عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی العین لانه مضمون علیه فکمل النصاب عینا ودینا کما اذا استهلک کله اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا —

اور اسی طرح اگر مال مسروقہ کی قیمت دس درم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہے۔ (اور نرخ اسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ ف) اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائےگا اور یہی قول زفر و شافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درم چرائے پھر ایک درم کھو گیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہےگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے۔ بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہے تو کچھ عین اور کچھ دین مل کر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال مسروقہ تلف کردیا تو قطع واجب رہتا ہے اور رہی نرخ کی کمی تو چور اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال مسروقہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ واذا ادعی السارق ان العین المسروقة ملکه سقط القطع عنه وان لم یقم بینة معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة

وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یسقط بمجرد الدعوی لانہ لا یعجز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہۃ دارئۃ وتتحقق بمجرد الدعوی للاحتمال ولا معتبر بما قال بدلیل صحۃ الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہے تو اس کے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائے گا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لائے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اس پر چوری کی گواہی دی اس کے بعد اس نے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہو جائے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور خالی دعوی سے شبہہ پیدا ہو جائے گا کیونکہ شاید یہ دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے حتی کہ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جائے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی تصریح مانند قول ابو حنیفہ ہے اور یہی مذہب احمد میں راجح ہے۔ م ع۔ واذا اقر رجلان بسرقۃ ثم قال احدھما ھو مالی لم یقطعا لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبہۃ فی حق الآخر لان السرقۃ تثبت باقرارھما علی الشرکۃ۔ اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ پھرنے والے کے حق میں پھرنا کارگر ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان سرقا ثم غاب احدھما وشھد الشاھدان علی سرقتھما قطع الآخر فی قول ابی حنیفۃ رح الآخر وھو قولھما وکان یقول اولا لا یقطع لانہ لو حضر ربما یدعی الشبہۃ وجہ قولہ الآخر ان الغیبۃ تمنع ثبوت السرقۃ علی الغائب فیبقی معدوما والمعدوم لا یورث الشبہۃ ولا معتبر بتوھم حدوث الشبہۃ علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزائے قطع دی جائے گی اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا۔ پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے۔ پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے روپوش ہونے سے اس پر سرقہ ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا۔ پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہے جیسا کہ پہلے گزرا۔ واذا اقر العبد المحجور علیہ بسرقۃ عشرۃ دراھم بعینھا فانہ یقطع وترد السرقۃ الی المسروق منہ وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح یقطع والعشرۃ للمولی وقال محمد رح لا یقطع والعشرۃ للمولی وھو قول زفر رح ومعنی ھذا اذا کذبہ المولی۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہے دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہے اس کو واپس دیا جائے گا۔

اور یہ ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور ابو یوسف رح نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اس کے مولی کے واسطے

ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ قطع نہیں ہے۔ اور یہ درم اس کے مولی کے ہیں اور یہی زفرؒ کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مولے اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ میرا مال ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سرقہ میں جھوٹا ہے ف۔ اور اگر یہ غلام ایسا ہو جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے تو اس کا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اسی طرح غلام محجور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائے گا۔ ولو اقر بسرقة مال مستهلك خلصت يده ولو كان العبد ماذونا له يقطع في الوجهين وقال زفرؒ لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحد ودوالقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له يؤاخذ بالضمان والمال لصحة اقراره به لكونه عليه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمي ثم يتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تهمة في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمدؒ في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فيبقى مال المولى ولا قطع على العبد في سرقة مال المولى يؤيده ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسمع الخصومة فيه بدون القطع ويثبت المال دونه وفي عكسه لا تسمع ولا يثبت واذا بطل فيما هو الاصل بطل في التبع بخلاف الماذون لان اقراره بالمال الذي في يده صحيح فيصح في حق القطع تبعا ولابي يوسفؒ انه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح على ماذكرناه وبالمال وهو على المولى فلا يصح في حقه فيه والقطع يستحق بدونه كما اذا قال الحر الثوب الذي في يد زيد سرقته من عمرو وزيد يقول هو ثوبي يقطع يد المقر وان كان لا يصدق في تعيين الثوب حتى لا يؤخذ من زيد ولابي حنيفةؒ ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما بينا فيصح بالمال بناء عليه لان الاقرار يلاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه بخلاف مسألة الحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لا يجب بسرقة العبد مال المولى فافترقا ولو صدقه المولى يقطع في الفصول كلها لزوال المانع ——

اور اگر غلام محجور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یعنی خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ غلام محجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال سرقہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفرؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اس کے اعضاء سب اس کے مولی کا مال ہے تو یہ اقرار اس کے مولی کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے (حتی کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی مولی کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ ن) لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی ہے وہ جب سرقہ کا اقرار کرے گا۔ پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اس کے تاوان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اس کے واپس کرنے کے لئے ماخوذ ہوگا۔ کیونکہ مال کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولی کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے۔

اور غلام محجور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے
کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال
ہے اور اس لئے کہ اس اقرار میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے کیونکہ اس اقرار میں اس کا ضرر شامل ہے
اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام محجور ہے اس کا
مالی اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اس کی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا (مثلاً مولیٰ کے
یہاں کسی مال کو کہے یہ میں نے فلاں شخص کا غصب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے)۔
پس مولیٰ کا مال باقی رہے گا تو یہ مال اسی کے مولیٰ کا مال رہے گا اور چونکہ اسی مال کے چرانے
کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہیں کیونکہ مولیٰ کے مال چرانے میں غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس کلام
کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع اس کی تابع ہے حتی کہ جہاں قطع نہیں ہو سکتا
وہاں بھی مالی خصومت کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کے
برعکس ہو یعنی مال ہی ثبوت نہ ہو تو جو چیز تابع ہے یعنی قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے
جس کو تجارت کی اجازت ہے کیونکہ ماذون کے قبضہ میں جو مال ہے اس کی بابت اس کا اقرار صحیح
ہے تو تابع یعنی قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو
باتوں کا اقرار کیا۔ اول تو سزائے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اس کی ذات پر پڑتا ہے جیسا کہ ہم ذکر
کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اس کے مولیٰ پر پڑتا ہے تو مولیٰ کے حق میں یہ صحیح نہ ہوگا۔ اور ہاتھ
کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ میں ہے
میں نے اس کو خالد سے چرایا ہے اور زید کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹا
جائے گا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی حتی کہ وہ زید کے پاس سے نہیں
لیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹا جانا اصل ہے اور مال اس کے
تابع ہے حتی کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ پس غلام کی طرف سے
قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ آدمی وہ ہے تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے
متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتی کہ قطع کے اعتبار
پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ اور اگر چور نے اس کو تلف کر لیا ہو تو بھی سزائے قطع پوری کی جاتی
ہے اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہیں ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال
چرانے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے۔ اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چراوے تو قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس
دونوں میں فرق ہو گیا ہاں اگر مولیٰ نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی یعنی کہا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ اس نے چرایا
ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ چور کے حق میں شبہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا قطع السارق

والعین قائمۃ فی یدہ ردت الی صاحبھا لبقائھا علی ملکہ وان کانت مستھلکۃ لم یضمن وھذا الاطلاق
یشمل الھلاک والاستھلاک وھو روایۃ ابی یوسفؒ عن ابی حنیفۃؒ وھو المشہور وروی الحسن عنہ
انہ یضمن بالاستھلاک وقال الشافعیؒ یضمن فیھما لانھما حقان قد اختلف سبباھما فلا یتمتنعان

فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم اوشرب خمر مملوكة للذمي ولنا قوله عليه السلام لاغرم على السارق بعد ما قطعت يمينه و لان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لايبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه وكذا الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره وجه المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المماثلة ۔ **اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ** مال مسروقہ اس کے ہاتھ میں موجود ہے تو باجماع علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہے۔ اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضامن نہ ہوگا۔ اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو۔ اور یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت میں چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہیں جن کے سبب مختلف ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہ ہوگا۔ پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے۔ اور اس کا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے حرم میں کسی کی ملک کا صید تلف کر دیا یا ذمی کے ملک کی شراب پی لی (یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے حرم میں صید کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے)۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ چور پر اس کا دایاں ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے رواہ النسائی والطبرانی۔

اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہے کیونکہ چور تاوان ادا کر کے مال مسروقہ کا اسی وقت سے مالک ہو جائے گا۔ جس وقت اس نے لیا ہے تو لازم آئے گا کہ اس کا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائے گا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آوے وہ خود دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کریں تو باطل ہوا جاتا ہے پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم ومحترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ در اصل مباح ہوا کرتی ہے۔ پس اگر ہم اس کو ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم نہ ہوئی بلکہ شرعی حق سے حرام ہوئی جیسے مردار جانور ہوتا ہے۔ اور جو چیز بحق شرع حرام ہے اس کی بابت تاوان نہیں ہو سکتا ہے رہا یہ کہ تلف کرنے میں ضامن نہ ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف کر دینے کی صورت

میں اس کا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا اعتبار ضروری نہیں کیونکہ شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہے اور سوائے سبب سے تجاوز نہیں کرتا۔ (لیکن یہ توجیہہ اس روایت کی ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے)

اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرنا ہوتا ہے تو اس میں شبہہ معتبر ہوگا۔ اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضروری ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال مسروقہ میں اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی نہ دار دہیں۔ ف۔ پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت میں بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تاوان واجب نہ ہوگا۔ قال ومن سرق سرقات فقطع فی احدها فهو لجميعها ولا يضمن شيئا عند ابی حنيفة رح وقالا يضمن كلها الا التی قطع لها ومعنى المسألة اذا حضر احدهم فان حضروا جميعا وقطعت يده لخصومتهم لا يضمن شيئا بالاتفاق فی السرقات كلها لهما ان الحاضر ليس بنائب من الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبين فلم يقع القطع لها فبقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحد على التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضی اما الوجوب بالجناية فاذا استوفى فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت النصب كلها لواحد فخاصم فی البعض۔ جس نے کئی چوریاں کیں پھر ایک کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے۔ پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اس سرقہ کے کہ جس کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے۔ اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جن کے مال چوری ہوئے ہیں ان میں سے ایک ہی حاضر ہوا تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوئے اور ان کی خصومت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہ ہوگا۔ پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے نائب نہیں ہے۔ حالانکہ خصومت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضروری ہے تو جو لوگ غائب ہیں ان کی طرف سے سرقہ ظاہر نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا ان کے سرقات کے واسطے نہیں ہوا پس ان کے اموال محترم رہے یعنی ان کا ضامن ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الٰہی واجب ہے کیونکہ حدود میں تداخل ہو جاتا ہے اور نالش اس واسطے شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور رہا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے

پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزائے واجب ہی تھی جو پوری کردی گئی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچے گا یعنی چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائے گا۔ پس یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہ ہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہیں ہے سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اس نے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوا دیا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جس کی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہے باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہے۔

باب مایحدث السارق فی السرقہ

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقہ میں چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سرق ثوبا فشقه فی الدار بنصفین ثم اخرجه وهو یساوی عشرة دراهم قطع وعن ابی یوسف انه لا یقطع لان له فیه سبب الملک وهو الخرق الفاحش فانه یوجب القیمة وتملک المضمون وصار کالمشتری اذا سرق مبیعا فیه خیار البائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملک وانما الملک یثبت ضرورة اداء الضمان کیلا یجتمع البدلان فی ملک واحد ومثله لا یورث الشبهة کنفس الاخذ فصار کما اذا ملکه بالهبة لا یورث شبهة وهذا کله اذا کان النقصان فاحشا فان کان یسیرا یقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملک اذ لیس له اختیار تضمین کل القیمة۔ جس نے ایک کپڑا چرایا پھر گھر کے اندر اس کے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اس نے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیئے۔ پس اس طرح پھاڑنے سے اس پر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جس میں بائع نے اپنے واسطے خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کرے گا یا نہیں۔ حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں کاٹا جاتا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اس نے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شے اور اس کا تاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہ ہو جاویں پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا لئے سرقہ میں کوئی شبہ نہیں پیدا کرتا ہے جیسے خالی لے لینا موجب شبہہ نہیں ہے اور جیسے بائع نے کوئی چیز عیب دار بدون علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے چرائی تو بائع کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف خیار بائع کی صورت کے جو ابو یوسفؒ نے ذکر فرمائی ہے کہ وہ شبہ پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گی اگرچہ ابھی نافذ نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا اختیار کیا ہو۔ اور اگر اس نے چاہا کہ قیمت لے کر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ تاوان چھینے سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے ہبہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہہ پیدا ہو گیا تو حد دور ہو جائے گی۔ اور یہ سب اس صورت میں

ہے کہ چور نے نقصان[1] فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ملکیت کا سبب نادر ہے کیونکہ اس کو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سرق شاۃ فذبحھا ثم اخرجھا لم یقطع لان السرقۃ تمت علی اللحم ولا قطع فیہ۔ اگر کوئی بکری چرا کر اس کو ذبح کیا پھر اس کو باہر لایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اس وقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چرانے میں قطع نہیں ہے۔

ومن سرق ذھبا او فضۃ یجب فیہ القطع فصنعہ دراھم او دنانیر قطع فیہ ویرد الدراھم والدنانیر الی المسروق منہ وھذا عند ابی حنیفۃ وقالا لا سبیل للمسروق منہ علیھما واصلہ فی الغصب فھذہ صنعۃ متقومۃ عندھما خلافا لہ ثم وجوب الحد لا یشکل علی قولہ لانہ لا یملکہ وقیل علی قولھما لا یجب لانہ ملکہ قبل القطع وقیل یجب لانہ صار بالصنعۃ شیئا آخر فلم یملک عینہ۔

اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چرایا جس میں قطع واجب ہے پھر اس کے درہم یا دینار بنائے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ درہم و دینار جس کا مال چرایا ہے اس کو واپس دی جائیں گی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مسروق منہ کو درہم و دینار لینے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک درہم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے۔ پھر امام کے قول پر سزائے قطع واجب ہونے میں کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہ ہو جائے گا۔

صاحبین کے قول پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی کیونکہ قطع سے پہلے درہم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہوگا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہ ہوا۔ فان سرق ثوبا فصبغہ احمر قطع ولم یؤخذ منہ الثوب ولم یضمن قیمۃ الثوب وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یؤخذ منہ الثوب ویعطی ما زاد الصبغ فیہ اعتبارا بالغصب والجامع بینھما کون الثوب اصلا قائما وکون الصبغ تابعا ولھما ان الصبغ قائم صورۃ ومعنی حتی لو اراد اخذہ مصبوغا یضمن ما زاد الصبغ فیہ وحق المالک فی الثوب قائم صورۃ لا معنی الا تری انہ غیر مضمون علی السارق بالھلاک فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق کل واحد منھما قائم صورۃ ومعنی فاستویا من ھذا الوجہ فرجحنا جانب المالک لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا چرا کر اس کو سرخ رنگا یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اس سے کپڑا نہیں لیا جائے گا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ کپڑا اس سے لے لیا جائے گا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دے دی جائے گی۔ اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا سرخ رنگا تو کپڑا مغصوب منہ کو دلایا جائے گا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائے گی اور ان دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ کپڑا اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اس کا تابع ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی بظاہر و بمعنی قائم ہے حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اس کا ضامن ہوگا۔ اور مالک کا حق کپڑے میں بظاہر قائم ہے لیکن بمعنی نہیں قائم ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اس کا ضامن نہ ہوگا۔ پس ہم نے چور و مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا بر خلاف غصب کے کیونکہ دونوں

---

[1] نقصان فاحش وہ کہ کچھ عین اور کچھ منفعت زائل ہو اور نقصان خفیف یہ کہ کچھ منفعت فقط زائل ہو۔ ع ۱۲ –

میں سے ہر ایک کا حق لفظاً ہر و معنی قائم ہے تو اس راہ سے غاصب و مالک دونوں برابر ہوگئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہے لہذا ہم نے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ وان صبغه اسود اخذ منه فی المذهبین یعنی عند ابی حنیفة ومحمد رح وعند ابی یوسف رح هذا والاول سواء لان السواد زيادة عنده كالحمرة وعند محمد رح زيادة ايضا كالحمرة ولكنه لا يقطع حق المالك وعند ابی حنيفة رح السواد نقصان فلا يوجب انقطاع حق المالك۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دونوں اماموں کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا یعنی امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا۔ اور امام ابویوسف رح کے نزدیک سیاہ رنگنے اور سرخ رنگنے کی دونوں صورتیں یکساں ہیں کیونکہ ابویوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سرخی کے کپڑے میں زیادتی ہے۔ اور امام محمد رح کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سرخی کے زیادتی ہے لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان ہے تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا ف۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں بنوامیہ کی سلطنت میں سرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی قدر ہوگئی لہذا یہ اختلاف بسبب زمانہ ہے۔ م۔

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں گے جن کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے ان کا مقابلہ نہ کر سکیں اور

وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا لاٹھیوں یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہو اور شرح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دار الاسلام میں واقع ہو چہارم یہ کہ جو کچھ انہوں نے مال لیا وہ اس قدر ہو جس پر سزائے سرقہ لازم آتی ہے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک نے کہا کہ اس قدر مال ہونا شرط نہیں ہے اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتی کہ اگر رہزنوں میں سے کوئی شخص اہل مال کا ذو رحم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنوں پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی۔ اور ششم یہ کہ رہزن لوگ توبہ کرنے سے پہلے پکڑے جائیں حتی کہ اگر توبہ کے بعد گرفتار ہوئے تو ان سے حد ساقط ہو جائے گی۔ ع۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فی الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض۔ یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد پھیلاویں ان کی سزا یہی ہے کہ قتل کئے جاویں یا سولی دیئے جاویں یا ان کے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دور کئے جاویں الخ۔ یہ رہزنوں کے بارہ میں ہے اور ان کا یہ واقعہ ہوا کہ کچھ دیہاتی لوگ عرینہ کے　　　آکر مسلمان ہوئے پھر آب و ہوائے مدینہ ان کے مزاج کے موافق نہ ہوئی اور بخار آنے لگا اور پیٹ بڑھ گئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جہاں زکوٰۃ کے اونٹ رہا کرتے

ہیں وہاں جاکر اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پئیں۔ پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہوں کو بری طرح سے قتل کر کے تمام گلہ ہانک لے چلے۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے ان کے پیچھے آدمی روانہ کئے۔ پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے ان میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کٹوا کر اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلیں ٹھونک کر مقام حرہ میں ڈلوا دیا جہاں ایڑیاں رگڑ کر مر گئے کما فی الصحاح۔

بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیل ٹھوکنا اس وجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چرواہوں کو بھی آنکھوں میں ببول کے کانٹے چبھو کر بڑے عذاب سے ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جس نے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے۔ اور جس نے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جس نے صرف مال لیا و قتل نہ کیا تو اس کا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جس نے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے۔ اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعیؒ و احمدؒ اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیئے جائیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ دار الاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلا دیں گے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیئے جائیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیئے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نابود ہو جائیں گے اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائے گا۔ قال واذا خرج جماعة ممتنعين او واحد يقدر على الامتناع فقصدوا قطع الطريق فاخذوا قبل ان ياخذوا مالا ويقتلوا نفسا حبسهم الامام حتى يحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمي والمأخوذ اذا قسم على جماعتهم اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قيمته ذلك قطع الامام ايديهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم ياخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فيه قوله تعالى اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ الاية والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهي اربعة هذه الثلثة المذكورة والرابعة نذكرها ان شاء الله تعالى ولان الجنايات تتفاوت على الاحوال فاللائق تغلظ الحكم بتغلظها اما الحبس في الاولى فلانه المراد بالنفي المذكور لانه نفي عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا يتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناه وشرط ان يكون المأخوذ مال مسلم او ذمي لتكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد كيلا يستباح طرفه الا بتناوله ماله خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدي الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلوناه — اگر ایک جماعت جن کو امتناعی قدرت ہے یا ایک ہی شخص جس کو امتناعی قدرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہیں رہزنی کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اس کے کہ کسی کا مال لیں یا کسی کو قتل کریں خود گرفتار کر لئے گئے تو امام اسلام ان کو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں۔ اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا

اور یہ مال اس قدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہنچتا ہے یا ایسی چیز ہے کہ جس کی قیمت اس قدر پہنچتی ہے تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام ان کو قصاص میں قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعالےٰ۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیہ ہے۔ (اس میں چار سزائیں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا یعنی ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے۔ پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں۔ اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اس کی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائق ہے۔ پس جرم اول میں محبوس کرنے کی سزا اس واسطے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی روئے زمین سے نفی کرنا ہے کہ ان لوگوں کا شر اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنوں کو تعزیر بھی دی جائے گی کہ انہوں نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہے۔ پھر شیخ قدوری نے رہزنوں کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کیونکہ جب تک یہ قدرت نہ ہو تب تک لڑائی نہیں ہوسکتی ہے۔ اور حالت دوم یعنی جبکہ مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اس شیخ قدوری نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو۔ لہذا اگر حربی امان لے کر آیا اور اس پر رہزنی کی تو قطع واجب نہیں ہے۔

اور شیخ قدوری نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اس کا ہاتھ و پاؤں مباح نہ ہو۔ مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ دایاں ہاتھ کاٹا جائے و بایاں پاؤں کاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اس کی وہی آیت ہے۔ ویقتلون حداً حتی لو عفا الاولیاء عنهم لا یلتفت الی عفوهم لانه حق الشرع والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار ان شاء قطع ایدیهم وارجلهم من خلاف وقتلهم او صلبهم وان شاء قتلهم وان شاء صلبهم وقال محمدؒ یقتل او یصلب ولا یقطع لانه جنایة واحدة فلا یوجب حدین ولان مادون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کحد السرقة والرجم ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفویت الامن علی التناهی بالقتل واخذ المال ولهذا کان قطع الید والرجل معا فی الکبریٰ حدا واحدا وان کانا فی الصغریٰ حدین والتداخل فی الحدود لا فی حد واحد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب وترکه وهو ظاهر الروایة وعن ابی یوسفؒ انه لا یترکه لانه منصوص علیه والمقصود التشهیر لیعتبر به غیره ونحن نقول اصل التشهیر بالقتل والمبالغة فی الصلب فیخیر فیه ثم

اور قاتل رہزن بطور سزا کے حد کے قتل کئے جائیں گے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء ان کو عفو کر دیں تو ان کے عفو کرنے پر کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس پر اماموں کا اجماع ہے کیونکہ یہ حق شرعی ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر رہزنوں نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے ان کے

داہنی ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو قتل کردے اور اگر چاہے تو صرف ان کو سولی دے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤں نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اس پر دو حدیں لازم نہ ہوں گی اور اس لئے کہ قتل نفس کی سزا میں اس سے کم سزا داخل ہو جاتی ہے۔ یعنی باب الحدود میں اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا میں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائے گا۔ جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بوجہ سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اس نے قتل کر کے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا۔ اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ٹھہرا ہے اگرچہ سرقہ میں یہ دو حدیں ہیں اور باب حدود میں تداخل ہوتا کئی حدیں جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا۔

پھر قدوریؒ نے کتاب میں ذکر کیا کہ اس کو سولی دینے یا نہ دینے میں اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اس کی شہرت دی جاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصل شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے پس امام اس میں مختار ہے پھر قدوریؒ نے فرمایا۔ قال ویصلب حیا ویبعج بطنہ برمح الی ان یموت ومثلہ عن الکرخی وعن الطحاویؒ انہ یقتل ثم یصلب توقیا عن المثلۃ وجہ الاول وھو الاصح ان الصلب علی ھذا الوجہ ابلغ فی الردع وھو المقصود بہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھایا جائے اور ایک نیزے سے اس کا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جاوے اور اسی کے مثل کرخیؒ سے مروی ہے اور طحاویؒ سے روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ مثلہ کرنے سے بچاؤ ہو۔ اور روایت اول اصح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہے اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلثۃ ایام لانہ یتغیر بعدھا فیتاذی الناس بہ وعن ابی یوسفؒ انہ یترک علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط لیعتبر بہ غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما ذکرناہ والنہایۃ غیر مطلوبۃ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائے گا تو اس کی بدبو سے لوگوں کو اذیت ہو گی۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ تین دن دیکھنے سے عبرت حاصل ہو گئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتبارا بالسرقۃ الصغری وقد بیناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال اس نے لیا ہے اس کا تاوان اس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغریٰ پر قیاس ہے اور ہم اس کو بیان کر چکے۔ فان باشر القتل احدھم اجری الحد علیھم باجمعھم لانہ جزاء المحاربۃ وھی تتحقق بان یکون البعض ردأ للبعض حتی اذا زلت

اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق - اگر رہزنوں میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزا کے لئے قتل ان سبھوں پر جاری کی جائے گی کیونکہ یہ تو سزا ہے محاربہ کی اور محاربہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضے لڑیں اور بعضے ان کی مدد پر ہوں حتی کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکھڑیں تو اپنے مددگاروں میں پناہ لیں اور شرط یہی ہے کہ ان میں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔

قال والقتل وان كان بعصا او بحجر او بسيف فهو سواء لانه يقع قطعا للطريق بقطع المارة - اور قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راہگیروں کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہو جاتی ہے۔ وان لم يقتل القاطع ولم ياخذ مالا وقد جرح اقتص منه فيما فيه القصاص واخذ الارش منه فيما فيه الارش وذلك الى الاولياء لانه لا حد في هذه الجناية فظهر حق العبد وهو ما ذكرناه فيستوفيه الولي - اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو ولیکن مجروح کیا ہے تو جن زخموں میں بدلا لیا جاتا ہے ان میں بدلا لیا جائے گا۔ اور جن میں مالی جرمانہ لیا جاتا ہے اس میں جرمانہ لیا جائے گا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزا کے لئے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلا یا جرمانہ لینا اور اس کو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے۔ ف- یعنی مثلاً اگر رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اس کے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائے گا اور اگر ران زخمی کر دی تو اس پر جرمانہ لیا جائے گا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطعت يده ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت عصمة النفس حقا للعبد كما يسقط المال - اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اس کا دایاں ہاتھ و بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور زخموں کا عوض باطل ہو گیا کیونکہ جب حق الٰہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہو گئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولياء قتلوه وان شاؤا عفوا عنه لان الحد في هذه الجناية لا يقام بعد التوبة للاستثناء المذكور في النص ولان التوبة تتوقف على رد المال ولا قطع في مثله فظهر حق العبد في النفس والمال حتى يستوفي الولي القصاص او يعفو ويجب الضمان اذا هلك في يده او استهلكه - اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے پکڑا گیا حالانکہ اس نے عمداً قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کریں اور چاہیں اس کو عفو کریں۔ کیونکہ رہزنی میں بعد توبہ کرنے کے سزا کے لئے حد نہیں قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ نص قرآنی میں استثناء ہے اور اس لئے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزا کے لئے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار رہا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا عفو کر دے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہو گی۔ وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع عليه سقط الحد عن الباقين فالمذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفر وعن ابي يوسف انه لو باشر العقلاء يحد الباقون وعلى هذا السرقة الصغرى له ان المباشر اصل والردء تابع ولا خلل في مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل في التبع وفي عكسه ينعكس المعنى والحكم ولهما انه جناية واحدة قامت بالكل فاذا لم يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقين بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالخاطئ مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قيل تاويله اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم والاصح انه مطلق لان الجناية واحدة على ما ذكرناه فالامتناع في حق البعض

یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیهم مستامن لان الامتناع فی حقه لخلل فی العصمة وهو یخصه
اما ههنا الامتناع لخلل فی الحرز والقافلة حرز واحد - اور اگر رہزنوں میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی
کی گئی ان کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔ پس جاننا چاہیئے کہ طفل و مجنون
کے بارہ میں ابوحنیفہ و زفرؒ کا قول مذکور ہے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل
نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزائے حد دی جائے گی اور یہی سرقہ صغریٰ میں حکم ہے۔ اس دلیل
سے کہ جو شخص مرتکب ہوا وہ اصل ہے اور جو مددگار رہا وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور
تابع یعنی طفل و مجنون میں خلل ہونے کا اعتبار نہیں۔ پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے
ساقط نہ ہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس ہو جائے گا یعنی اگر تابع میں خلل نہ ہو اور اصل ارتکاب
کرنے والوں میں خلل ہو تو ساقط ہو جائے گی۔

اور امام ابوحنیفہ و زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب
ان میں سے بعض کا فعل موجب حد نہ ہوا یعنی پوری علت نہ ہوا تو باقیوں کا فعل تھوڑی علت رہ گیا اور جزو
علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے عمداً ایک فعل کرنے والے کے ساتھ ہی
ایک خطا کار شریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمداً آدمی سمجھ کر تیر مارا اور دوسرے نے اس کو شکار
سمجھ کر تیر مارا جس سے وہ مر گیا تو عمداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائے گا۔ رہا یہ کہ رہزنوں میں
راہ والوں کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ جن پر رہزنی واقع ہوئی
ان کے مال باہم مشترک ہوں تب رہزنوں سے حد ساقط ہوگی۔ اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہ ہو ہر حال
میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہے۔ پس اگر بعض
کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف اس کے اگر مسافروں میں کوئی حربی
امان لے کر داخل ہوا ہو تو اس کے حق میں رہزنوں سے سزائے حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کے خون
حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اسی مستامن کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد ممتنع ہونا اس وجہ
سے ہے کہ حرز میں خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ واذا سقط الحد صار القتل الى الاولياء لظهور حق
العبد على ما ذكرناه فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لان الحرز
واحد فصارت القافلة كدار واحدة - اور جب حد ساقط ہو گئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب
حق الٰہی نہیں رہا تو بندوں کا حق ظاہر ہوا۔ پس اولیاء کو اختیار ہے چاہے قتل کریں اور چاہیں عفو کریں اور
اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ حرز واحد ہے گویا پورا قافلہ
بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطريق ليلا او نهارا في المصر او بين الكوفة والحيرة فليس بقاطع الطريق استحسانا
وفي القياس يكون قاطع الطريق
وهو قول الشافعيؒ لوجوده حقيقة وعن ابي يوسفؒ انه يجب الحد ان كان خارج المصر وان كان بقربه لانه لا يلحقه
الغوث وعنه ان قاتلوا نهارا بالسلاح او ليلا به او بالخشب فهم قطاع الطريق لان السلاح لا يلبث والغوث يبطئ بالليالي ونحن
نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر ويقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث الا انهم يوخذون برد المال

الصالا للحق الی المستحق ویؤیدون ویحبسون لانہ کالمباشر الجنایۃ ولو قتلوا فالامر فیہ الی الاولیاء لما بینا۔ اگر شہر میں یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جن میں ایک میل کا فاصلہ ہے رات یا دن میں رہزنی کی تو استحساناً یہ رہزن نہیں ہے اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہزن ہو اور یہی شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزا کے لئے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اس کی فریاد پر مدد نہیں پہنچ سکتی ہے۔

اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لاٹھیوں سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہوں گے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ رہزنی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ بظاہر یہاں مددگار پہنچ جائے گا۔ ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر دی جائے گی۔ اور قید خانہ میں رکھے جائیں گے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے ف۔ لیکن فتویٰ ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔ ف ع۔ ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدیۃ علی عاقلتہ عند ابی حنیفۃؒ وھی مسألۃ القتل بالمثقل وسنبین فی باب الدیات انشاء اللہ تعالیٰ وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانہ صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اس کو مار ڈالا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اس کو باب الدیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بارہا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اس کا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ وھی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کو کہتے ہیں۔ اور شرع میں مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جہادوں میں برتاؤ کیا ف۔ اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نہ کرے اس سے قتال کرنا۔ مش د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص مطیع ہونے و جزیہ دینے پر بھی راضی نہ ہو اس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اس کی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کر دے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سے یا رائے دینے سے یا ان کی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جس کے بعد دار الکفر ہے قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہے اور کیوں نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضامندی چاہنے پر اپنی جان و مال فدا کرتا ہے۔ پھر اس سے بھی زیادہ مشکل

یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں خوشی و کسل ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے۔ اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبداللہ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوچھتا تو زیادہ ارشاد فرماتے رواہ البخاری۔

اور حدیث ابو ہریرہؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں پر سچا یقین دل میں لانا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ و رسول پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنی جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا رواہ الترمذی۔ اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران بن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف میں آدمی کا کھڑا ہونا اس کے ساٹھ برس عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ مکہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرے فرمایا کہ تم اس کو نہیں کرسکو گے۔ پس کئی بار عرض کی گئی اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص کی ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد واپس آئے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر اور اس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا گھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اس کا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا رواہ البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہے اور اس کی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مرگیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیں گے اور اس پر اس کا رزق جاری رہے گا اور وہ فتنوں سے محفوظ ہوگا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اٹھایا جائے گا الطبرانی۔ اور قیامت کے فزع اکبر سے محفوظ ہوگا ابن ماجہ والطبرانی۔ وحدیث ابی امامہ میں ہے کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کے ایک دینار یا درہم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیاں صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ مف۔ قال

الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين اما الفرضية فلقوله تعالى فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَآفَّةً ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على

الکفایۃ لانہ مافرض لعینہ اذھو افساد فی نفسہ وانما فرض لاعزاز دین اللہ ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقین کصلوۃ الجنازۃ ورد السلام ۔

جہاد فرض کفایہ ہے یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہے قاتلوا المشرکین کافۃ الآیۃ یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں ۔ اور یہ دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے ، اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں گے بلکہ مراد یہ کہ جہاد تاقیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الٰہی عزوجل کو عزت ہو اور بندوں سے شرک وفساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہوگیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہوگی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہے ف ۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہے اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دے دیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو سب کے سب گنہگار ہوئے ۔ اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد یا افعال وفتنہ شرک وکفر دور کرکے اللہ تعالیٰ کی توحید وعدل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہوگیا تو باقیوں سے ساقط ہوجاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے اور ظاہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہوں گے ۔ درمختار میں نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہ ہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اس کی فرضیت ساقط ہوگی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں ان پر فرض ہوا پھر ان کی نسبت دور پھر ان سے دور حتی کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہ ہو تو ان کے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتی کہ تمام مکلفین مسلمانوں کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہوجائے گا ۔ اور لکھا کہ اگر غلام وعورتیں قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے ۔

الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوجائے ۔ فان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نہ کیا تو سب کے سب اس کے ترک سے گنہگار ہوں گے ۔ لان الوجوب علی الکل ۔ اس واسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے ف ۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ ثواب خاص کر انہیں کو ملتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نہ کیا تو سب ترک فرض سے گنہگار ہوئے ۔ ولان فی اشتغال الکل بہ قطع مادۃ الجہاد من الکراع والسلاح فیجب علی الکفایۃ ۔ اور اس کی دلیل ہے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہوجاویں تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے وہتھیار منقطع ہوجاویں تو بطور کفایہ واجب ہے ف ۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد میں مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن مخفی نہیں کہ جو لوگ

جہاد کے واسطے ہتھیار بنادیں یا گھوڑوں کی نسل بڑھادیں یا زراعت کرکے رسد پہنچادیں سب جہاد
میں شامل ہیں۔ م۔
علاوہ اس کے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شہروں سے سب لوگ ایکبارگی
نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہیں ہوسکتا۔ پھر یہ سب
اس وقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہ ہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہاں کے ہر
شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہوگا
کہ جاکر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہ ہوں تو ان کے قریب والوں
پر بھی فرض ہوجائے گا اور اگر وہ بھی کافی نہ ہوں تو ان کے پاس والوں پر بھی فرض ہوجائے گا اور اسی طرح ہوگا
یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہوجائے گا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں
جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا ہے یا اس نے منع
کردیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہوگا۔ مف۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفیر عاما فحینئذ یصیر
من فروض الاعیان لقولہ تعالیٰ انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہوجائے تو اس وقت میں
جہاد فرض عین ہوجائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ہلکے
ہو یا بھاری ہوفے یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا توانگر ہو بالجملہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو
بالاجماع فرض عین ہوجاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاویں تاکثرت سے دشمنوں پر خوف ہو۔ وقال
فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعۃ حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی
الکفایۃ وآخرہ الی النفیر العام وہذا لان المقصود عند ذلک لا یتحصل الا باقامۃ الکل فیفترض علی الکل۔ اور جامع
صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ ان کی ضرورت پیش آوے
ج۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ
ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد
قائم کریں تو سب پر فرض عین ہوجائے گا ف۔ پھر جن لوگوں کو نفیر عام پہنچے ان پر فرض عین ہوگیا۔ پس اگر
یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہے گا پھر اگر پاس کے ملکوں سے اہل اسلام کی ضرورت
پڑے اور ان کو نفیر پہنچے تو ان پر بھی فرض عین ہوجائے گا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض
ہوجائے گا الذخیرہ۔ وقتال الکفار واجب وان لم یبدؤا للعمومات۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہے
اگرچہ کافر لوگ پیشقدمی نہ کریں کیونکہ احادیث و آیات عام ہیں ف۔ یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ
کافروں پر جہاد کریں تاکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار
پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ ولا یجب الجہاد علی الصبی لان الصبی مظنۃ المرحمۃ ولا عبد ولا امرأۃ لتقدم حق المولی
والزوج ولا اعمی ولا مقعد ولا اقطع لعجزہم۔ اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے
اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام سے مولی کا حق اور زوجہ سے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے
لنگڑے اور پاؤں کٹے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں ف۔ اور اگر مولی نے یا شوہر نے غلام یا

زوجہ کو اجازت دے دی تو چاہیئے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ مف۔ اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہیں ہے اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ھ۔ اور یہ اس وقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعادی ہو تو جانا جائز ہے بشرطیکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذخیرہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اس سے بڑھ کر دوسرا نہ ہو۔ السراجیہ۔

اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر ان کی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبداللہ ابن عمرو اور ابو داؤد کی حدیث ابن مسعودؓ میں مصرح ہے اور بدون اجازت والدین کے کوئی سفر جس میں خطر ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ م ھ۔ فان ھجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المرأۃ بغیر اذن زوجھا والعبد بغیر اذن المولی لانہ صار فرض عین وملک الیمین ورق النکاح لا یظھر فی حق فروض الاعیان کما فی الصلوۃ والصوم بخلاف ما قبل النفیر لان بغیرھما مقنعا فلا ضرورۃ الی ابطال حق المولی والزوج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر ہجوم کیا تو تمام لوگوں پر اس کا دفع کرنا واجب ہے حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلیں گے۔ (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گنہگار رہیگا۔ الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور ملک رقبہ و ملک نکاح کا اثر فرض عین میں ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ جیسے فرض نماز روزہ رمضان میں کسی کو ممانعت کا حق نہیں بخلاف اس کے جب نفیر عام نہیں ہے بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولی و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور معلوم ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر ہے یعنی آدمی کو استطاعت ہو تو نابالغ و مریض پر نکلنا واجب نہیں اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضرور ہے اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائے گا اور نہ لڑے تو قید ہو گا تو اس کو قتال واجب نہیں ہے۔ ش و۔ ویکرہ الجعل مادام للمسلمین فیئ لانہ یشبہ الاجر ولا ضرورۃ الیہ لان مال بیت المال معد لنوائب المسلمین فاذا لم یکن فیئ فلا باس بان یقوی بعضھم بعضا لان فیہ دفع الضرر الاعلی بالحاق الادنی یؤیدہ ان النبی علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان وعمرؓ کان یغزی الاعزب عن ذی الحلیلۃ ویعطی الشاخص فرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے حوادث میں کام آوے۔ پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دیں کیونکہ ایسا کرنے میں تھوڑا ضرر اٹھا کر بڑا یعنی کافروں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے۔ اور اس کی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے چند زرہیں لی تھیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو بھیجتے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اس کا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ف۔ اور حدیث عبداللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہے اور مال سے اس کی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور جعل سے یہاں مراد یہ ہے کہ یہاں غازیوں کے واسطے لوگوں سے مال لینا تاکہ ان کو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم کرے کہ بعضے بعضوں کو

زاد راہ و گھوڑے ہتھیار سے مدد دیں ۔

باب کیفیۃ القتال

واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة او حصنا
یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے ۔
دعوهم الى الاسلام لما روى ابن عباس ان النبي عليه السلام ما قاتل قوما حتى دعاهم الى الاسلام - اور جب
اہل اسلام دار الحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلاویں
کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک
فان اجابوا كفوا عن قتالهم لحصول
کہ ان کو جانب اسلام بلایا ۔ رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحیح ۔ ف ۔
المقصود وقد قال صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث - پھر اگر کافروں نے دعوت اسلام
کو قبول کر لیا تو ان کے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہیں ف ۔ اور میرے
رسول ہونے کا اقرار کریں اور جو کچھ میں لایا ہوں اس کو مانیں پس جس نے لا الہ الا اللہ کہا اس نے اپنا مال
وان امتنعوا دعوهم الى
وجان محفوظ کر لیا مگر بحق اسلام اور اس کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے ۔ البخاری ومسلم ۔
اداء الجزية به امر رسول الله عليه السلام امراء الجيوش ولانه احد ما ينتهي به القتال على ما نطق به النص وهذا في حق
من تقبل منه الجزية ومن لا تقبل منه كالمرتدين وعبدة الاوثان من العرب لا فائدة في دعائهم الى قبول الجزية لانه لا يقبل منهم الا
الاسلام قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون
اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو ان کو جزیہ دینے کی طرف بلاویں
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اس لئے کہ موافق نص
کے جن چیزوں سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جن سے
جزیہ قبول ہوگا ۔ اور جن لوگوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست
لوگ تو ان کو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بے فائدہ ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا چنانچہ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا تقاتلونهم او يسلمون ف ۔ یعنی تم لوگ ان سے قتال کرو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان
ہو جاویں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا نمازیوں کی جماعت
پر کسی کو سردار کرتے تو اس کو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں
سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں
قتال کرو جس نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدر مت کرو اور کفار مقتولوں کو
مثلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور
جب تو اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑے تو ان کو تین باتوں میں سے ایک بات کی طرف دعوت کر
الخ ۔ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے اور حدیث میں ہے کہ میں جزیرۂ عرب سے یہود ونصاریٰ
کو نکال دوں گا یہاں تک کہ اس میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑوں گا ۔ رواہ مسلم واحمد والترمذی

فان بذلوها فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين لقول علی رضی اللہ عنہ انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا والمراد بالبذل القبول وكذا المراد بالاعطاء المذكور فيه في القرآن والله اعلم - اور اگر کافروں نے جزیہ دینا قبول کیا تو ان کے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی باران پر ہوگا۔ جو مسلمانوں پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جزیہ دیا کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے مال مثل ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی - اور اس کی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہیں۔ ولا يجوز ان يقاتل من لم تبلغه الدعوة الى الاسلام الا ان يدعوه لقوله عليه السلام في وصية امراء الاجناد فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله ولانهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم على الدين لا على سلب الاموال وسبي الذراري فلعلهم يجيبون فنكفى مؤنة القتال ولو قاتلهم قبل الدعوة اثم للنهي ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين او الاحراز بالدار فصار كقتل النسوان والصبيان ۔ اور جائز نہیں ہے کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر آنکہ پہلے اس کو دعوت دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے ان کو لا الہ الا اللہ کی دعوت دیں یعنی کلمہ توحید کی گواہی دیں۔

اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ ان سے دین پر لڑتے ہیں اور ان کے اموال چھین لینے کے اور ان کے اہل وعیال قید کرنے کے واسطے نہیں لڑتے ہیں۔ پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کریں تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے ان لوگوں سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گنہگار ہوگا ولیکن ان مقتولوں کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہیں ہے۔ یعنی دین اسلام یا دار الاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ کرنے میں کافروں کی عورتیں یا بچے قتل ہو جاویں۔ ويستحب ان يدعو من بلغته الدعوة مبالغة في الانذار ولا يجب ذلك لانه صح ان النبي عليه السلام اغار على بني المصطلق وهم غارون وعهد الى اسامة رضی اللہ عنہ ان يغير على ابنى صباحا ثم يحرق والغارة لا تكون بدعوة - اور جن کفار کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے ان کو بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انذار میں مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے۔ رواہ البخاری ومسلم - اور اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابنیٰ پر صبح کو چھاپہ مارے پھر موضع جلا دے رواہ ابو داؤد وابن ماجہ - اور چھاپہ مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہے ہوتا ہے ف - اور اس زمانہ میں اسلام اگرچہ مشرق ومغرب میں مشتہر ہو گیا ہے تاہم بعضے ملک ایسے ہیں جن کو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر اسلام پہنچ گیا لیکن ان کو جزیہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیے یہاں تک کہ جزیہ کی طرف بلا لے - ولیکن اگر ان کو بطور استحباب دعوت اسلام دینے میں غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان مہیا کر لیں یا قلعہ کو درست کر لیں تو اس کو ترک کرے۔ مف - قال فان ابوا ذلك استعانوا بالله

السلام فی حدیث سلیمان بن بریدۃ فان ابوا ذلک فادعهم الی اعطاء الجزیۃ الی ان قال
علیہم وحاربوہم لقولہ علیہ
فان ابوها فاستعن باللہ علیہم وقاتلہم ولانہ تعالیٰ ہو الناصر لاولیائہ والمدمر علی اعدائہ فیستعان بہ فی
کل الامور- پھر اگر جزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہیں اور کفار سے
قتال کریں حدیث سلیمان بن بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لا الٰہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کریں تو ان کو
جزیہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیہ سے بھی انکار کریں تو ان سے اور
اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کر اور ان سے قتال کر- رواہ مسلم والاربعہ- اور اس دلیل سے بھی استعانت
چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اسی
سے استعانت چاہی جائے گی- ونصبوا علیہم المجانیق کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف و
حرقوہم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ - اور کفار پر منجنیق قائم کریں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
طائف پر قائم کی تھی اور ان کو جلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلا دیا تھا- منجنیق ایک
بڑا گوپھن ہوتا ہے جس سے قلعوں پر پتھر مارتے تھے- اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے بیکار و متروک
ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ توپیں مارنا بھی جائز ہے- اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خرما جلا دیئے اور کاٹ ڈالے اور انہیں کا
نام بویرہ تھا- رواہ البخاری ومسلم والاربعہ- اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا جائز ہے لیکن ان کے
فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے ان کا جلانا بھی جائز ہے- قال وارسلوا علیہم الماء وقطعوا اشجار
ہم وافسدوا زروعہم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بہم وکسر شوکتہم وتفریق جمعہم فیکون
مشروعا- اور کافروں پر پانی رواں کریں یعنی اگر موقع پاویں تو ان کو غرق کر دیں اور ان کے درخت
کاٹ ڈالیں اور ان کی کھیتیاں خراب کر دیں کیونکہ ان سب باتوں میں کافروں پر خواری اور غم ڈالنا
اور ان کی شوکت توڑنا اور ان کی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا- ف
اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھلدار درختوں کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا مکروہ ہے-
ولا باس برمیہم وان کان فیہم مسلم اسیر او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ الاسلام
وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانہ قلما یخلو حصن من مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانسد بابہ- اور
کافروں پر پتھر برسانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اگرچہ ان کے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں
سے مارنے میں مجمع اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے- پس اگر مسلمان کا لحاظ کر کے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد
کا دروازہ بند ہو جائے گا- ف وعلیٰ ہذا اگر کافروں کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں
تو قلعہ کے اندر توپوں کے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت کافروں کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاویں-
وان تترسوا بصبیان المسلمین او بالاساری لم یکفوا عن رمیہم لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر
التمییز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعۃ بحسب الطاقۃ وما اصابوا منہم لا دیۃ علیہم ولا کفارۃ لان الجہاد فروض
والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالۃ المخمصۃ لانہ لا یمتنع مخافۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد
مبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذار الضمان- اگر کافروں نے مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے

ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین ان کو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکیں کیونکہ مسلمانوں کا عام ضرر دور کرنے کے واسطے قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائے گا۔ اور مجاہدین پتھروں یا تیروں کے مارنے میں کافروں کی نیت کریں۔ اگر مارنے میں مسلمانوں و کافروں کا امتیاز نہیں کرسکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری اسی قدر واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور ان کی مار سے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے ان پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت مخمصہ کے کیونکہ مخمصہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اس لئے کہ اس میں اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور رہا جہاد تو وہ کافروں کی جان تلف کرنے پر مبنی ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہے گا ف۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخمصہ کو پہنچے یعنی اگر نہ کھائے تو مرجانے کا خوف ہے اور اس وقت کچھ میسر نہیں ہے سوائے غیر کے کھانے کے تو اس پر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت کھالے مگر جو کچھ کھایا اس کا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہے اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جن کو کافروں نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا مارا گیا تو چاہئے کہ اس وقت کافروں کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارۂ قتل لازم ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ مخمصہ کی صورت میں اس وجہ سے تاوان برداشت کرے گا کہ خود اس کی جان بچتی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرے گا۔ کیونکہ یہاں تو کافروں کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافروں کے ہلاک کرنے میں اس پر دیت یا کفارۂ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد مسدود ہوجائے گا۔ حالانکہ دار الکفر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر ہمیشہ اس کو اپنے آگے کریں گے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے واسطے ضرر عام ہے حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔

اور واضح ہو کہ دار الکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لے جانا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجاویں اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان عسکرا عظیما یؤمن علیہ لان الغالب ھو السلامۃ والغالب کالمتحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سریۃ لا یؤمن علیھا لان فیہ تعریضھن علی الضیاع والفضیحۃ وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانھم یستخفون بھا مغایظۃ للمسلمین وھو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیھم بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کانوا قوما یوفون بالعھد لان الظاھر عدم التعرض والعجائز یخرجن فی العسکر العظیم لاقامۃ عمل یلیق بھن کالطبخ والسقی والمداواۃ فاما الشواب فمقامھن فی البیوت ادفع للفتنۃ ولا یباشرن القتال لانہ یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ ولا یستحب اخراجھن للمباضعۃ والخدمۃ فان کانوا لا بد مخرجین فبالاماء دون الحرائر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر

خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی
کی ہے اور غالب کا حکم مثل متحقق کے ہے اور اگر لشکر صغیر ہو جس کو سریہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا
مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو لے جانے میں ان کے ضائع اور فضیحت
کرنے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لے جانے میں ان کی حقارت ہے کیونکہ کفار جب ان پر قابو پاویں گے
تو مسلمانوں کو جلانے کے لئے ان کی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن
کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ تو اس کی تاویل صحیح یہی ہے کہ ان کی حقارت کا خوف ہے
اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر کافروں کے یہاں گیا تو اس کو اپنے ساتھ مصحف مجید لے جانے میں مضائقہ نہیں
ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہراً وہ تعرض نہیں کریں گے اور بوڑھی عورتیں
لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و مریضوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اس کے مانند کام کریں
کما فی حدیث انس رواہ ابو داؤد۔
اور رہیں جوان عورتیں تو ان کا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتیں
قتال نہ کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ہوگا اور ہاں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر مجاہدین
اپنی بیبیوں کو بغرض جماع و خدمت کے ساتھ لے جائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لے جانا ہی ضرور
ہو تو باندیوں کو لے جائیں نہ آزادیوں کو۔ ف۔ اور اصح یہ ہے کہ بوڑھی عورتوں کا بھی لے جانا جائز نہیں ہے
الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لے جانا ممنوع ہے جس کی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث
وفقہ۔ ف۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان یا ذمی ہے جو خاص طور پر نہیں پہچانا گیا ہے تو ان میں
سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیوں کا قتل جائز ہے۔ ف۔ ولا تقاتل المرأة
الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سيده لما بينا الا ان يهجم العدو على بلد للضرورة۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت
سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا حق مقدم ہے لیکن
اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے۔ ف۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفروں میں بہتر ساتھی چار عدد ہیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار سو
ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہوں تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہ ہوں گے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور
کمتر سریہ تین صد ہیں اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ پانصد ہیں۔ وينبغي للمسلمين ان لا يغدروا ولا يغلوا ولا يمثلوا
لقوله عليه السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقة من المغنم والغدر الخيانة ونقض العهد والمثلة
المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر هو المنقول۔ اور مسلمانوں کو چاہیئے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو۔ کما فی حدیث مسلم وغیرہ۔
اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہے اور مقتول کی ناک کان
وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عرنیہ والوں کے حال میں جو مثلہ مروی ہے وہ اس کے پیچھے ممانعت سے
منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے۔ ف۔ عرنیہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنیہ کے چند لوگ آکر
مسلمان ہوئے اور مدینہ میں بیمار ہو گئے تو آپ نے ان کو زکوٰۃ کے اونٹوں میں بھیجا کہ ان کا دودھ اور پیشاب پئیں۔

پھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ ہانک لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے۔ پس آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ اور حضرت انسؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں مثلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرینہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں ببول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو ان کے قصاص میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق مقاصہ کے عرینہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہم کو صدقہ پر آمادگی دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے۔ اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عرینہ والوں کا قصہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ ابن سیرین سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرینہ والوں کو مثلہ کرنا چرواہوں کا عوض تھا، میں کہتا ہوں کہ وجہ یہی ہے کہ مثلہ ہمیشہ سے ممنوع ہے اور عرینہ والوں سے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأۃ ولا صبیا ولا شیخا فانیا ولا مقعدا ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا هو الحراب ولا یتحقق منهم ولهذا لا یقتل یابس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یده ورجله من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی لان المبیح عنده الکفر والحجة علیه ما بینا وقد صح ان النبی علیه السلام نهی عن قتل الصبیان والذراری وحین رای رسول الله صلی الله علیه وسلم امرأۃ مقتولة قال هاه ما کانت هذه تقاتل فلم قتلت۔ اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مباح کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے جس کا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا دایاں ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے و اندھے میں اس وجہ سے خلاف کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک قتل مباح کرنے والا کفر ہے اور حجت ان پر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہوا کہ آپ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع کیا اور ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہاں یہ عورت تو نہیں لڑتی تھی پھر کیوں قتل کی گئی ف۔ اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اور سا ہاتھ پاؤں کٹے نہیں قتل کئے جائیں گے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ کما فی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے ممانعت کی حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے اور عورت مقتول دیکھ کر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہ معنی حدیث طبرانی و ابن حبان و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصداً امتیاز کر کے عورت و بچہ کو قتل نہ کرے۔ اور جس صورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چھاپہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ بوڑھا مرد ہے جو قتال نہیں کر سکتا اور صفیں بھڑ جانے کے وقت چلا کر دلیری نہیں دلاتا اور نہ حیلہ و تدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

دریاب بن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہوشیار و صاحب رائے تھا۔ و بالجملہ ان لوگوں کا قتل اس وقت تک نہیں جائز ہے کہ ان سے ضرر نہ ہو اور استثنا فرمایا۔ قال الا ان یکون احد ہولاء ممن لہ رای فی الحرب او تکون المرأۃ ملکۃ لتعدی ضررہا الی العباد وکذا یقتل من قاتل من ہؤلاء دفعا لشرہ ولان القتال مبیح حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونا لانہ غیر مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشرہ غیر ان الصبی والمجنون یقتلان ما داما یقاتلان وغیرہما لا باس بقتلہ بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن ویفیق فہو فی حال افاقتہ کالصحیح —

لیکن اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اس کا ضرر بندوں پر پہنچتا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائے گا تاکہ اس کا ضرر دور ہو۔ اور اس لئے کہ قتال درحقیقت اس کا قتل مباح کرتا ہے۔ اور اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گرجا گھر میں ہو اور لوگوں سے ملتا نہ ہو اس کا قتل بھی نہیں جائز ہے اور مسلمانوں کو چاہئے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اس کو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے تو قتل کر دیا جائے گا تاکہ ضرر دور ہو۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اسی وقت تک جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں لڑتے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے ان کو قتل نہیں جائز ہے اور باقیوں کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عذاب سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے ان پر حکم الٰہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت میں مثل تندرست کے ہے۔ ویکرہ ان یبتدئ اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالی وصاحبہما فی الدنیا معروفا ولانہ یجب علیہ احیاؤہ بالانفاق فیناقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر۔ پس اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی طرف سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دے کر باپ کو زندہ رکھے تو اس کو مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اس کے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ من غیر اقتحامہ المأثم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الدفع الا تری انہ لو شہر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لما بینا فہذا اولی۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا یعنی دونوں کا لڑائی میں مقابلہ ہو گیا۔ مف۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اس کو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اس کو قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اس کو قتل کر ڈالے ولیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو چاہئے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اس کو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اس کے گھوڑے کی کونچیں کاٹ دے یا گھوڑے سے گرا دے یا کسی جگہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان آ کر اس کو قتل کر دے اور یہی حکم ماں و دادی دادا وغیرہ محارم کا ہے۔ مف) کیونکہ جو مقصود ہے وہ بغیر اس کے ارتکاب گناہ کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کافر باپ نے اس کو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہیں)

کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اس کو قتل کرنا روا ہے اسی جہت سے کہ وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو یہاں کافر باپ کو قتل کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ف۔ اور بیٹے کو روا نہیں ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائے گا۔ اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کافر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اس کو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے۔ کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر پانی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچاوے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روا ہے کہ اس کو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے۔ پس ضبط نہ ہوا اور اس کو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے آویں تو ان کا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں ولیکن خلیفۂ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے پیش قدمی کر کے ان کو قتل کر دے۔ اور اگر باپ محصن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہے حتی کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلے رجم کرتے ہیں تو چاہیئے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ کنکری پھینک مارے۔ ف۔

باب الموادعۃ ومن یجوز امانہ

یہ باب مصالحت میں اور جس کی امان جائز ہے اس کے بیان میں ہے۔ واذا رای الامام ان یصالح اهل الحرب او فریقا منهم وکان فی ذلک مصلحة للمسلمین فلا باس به لقوله تعالی وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ووادع رسول الله علیه السلام اهل مكة عام الحدیبیة علی ان یضع الحرب بینه وبینهم عشر سنین ولان الموادعة جهاد معنی اذا كان خیرا للمسلمین لان المقصود هو دفع الشر حاصل به ولا یقتصر الحکم علی المدة المرویة لتعدی المعنی الی ما زاد علیها بخلاف ما اذا لم تکن خیرا لانه ترک الجهاد صورة ومعنی اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا ان میں سے کسی فریق سے مصالحہ کریں حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے حق میں بہتری ہے تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی اللہ۔ یعنی اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحہ کیا کہ

آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی موقوف رہی۔ رواہ ابوداؤد واحمد وغیرہ۔

اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحہ بھی از راہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر دفع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جواز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مصالحہ میں مسلمانوں کے حق میں مصلحت نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا از راہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے ف۔ بالجملہ مصلحت کی صورت میں بالاتفاق سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصلحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور بیہقی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک چند راویوں نے روایت کی۔ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صلح دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار داد صلح دس برس کے واسطے تھی اور بیہقی کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنو خزاعہ تھے اور قریش نے بنو بکر کی مدد کر کے خزاعہ پر حملہ کیا۔ پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحهم مدة ثم رأى نقض الصلح انفع نبذ اليهم الامام و قاتلهم لانه عليه السلام نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا و ايفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عليه السلام في العهود وفاء لاغدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ الى جميعهم ويكتفى في ذلك بمضي مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان بذلك ينتفي الغدر۔

اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اس نے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور ان سے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینک دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا۔ (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر بدعہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پیمان کا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہے اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہے۔ (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد پھینک دینا ضرور ہوا اور پھینک دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہم نے تمہارا عہد تم کو پھیر دیا تاکہ غدر سے پرہیز ہو جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہود کے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہے اور غدر نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ اور اس کے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جاوے اور اس کے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے بدعہدی نہ ہوگی ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہم نے عہد توڑ دیا تو اس کے بعد فوراً حملہ نہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بدعہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں۔ لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزر جانا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر بھیج کر سب کو آگاہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے

ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لے کر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر ان کو عہد گزرنے کی اطلاع دے کر چاہا کہ ان پر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفار لاغدر پیچھے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمرو ابن عبسہ صحابی ہیں، معاویہؓ نے ان سے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گرہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جائے یا عہد توڑنے کی اطلاع ان کو بھی یکساں دے دے پس یہ سن کر معاویہؓ اپنا لشکر لے کر لوٹ آئے۔ رواہ احمد وابوداؤد و ترمذی ونسائی وابن ماجہ وابن حبان ؒ۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ ان کو بھی اطلاع دے دے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدؤا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم اذا كان ذلك باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد فلاحاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حيث لايكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة فقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد فى حقهم دون غيرهم لانهم بغير اذن ملكهم ففعلهم لايلزم غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا ناقضين للعهد لانه باتفاقهم معنى۔ اور اگر کافروں نے خود بدعہدی کی ابتداء کی تو امام ان سے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر ان کو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انہوں نے متفق ہو کر بدعہدی کی ہو یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ ف۔ کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اس کے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اس کے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جن کو قوت و شوکت حاصل نہیں ہے دارالاسلام میں گھس کر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہے اور اگر ان رہزنوں کی قوت منعت حاصل ہو اور انہوں نے علانیہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہ انہیں رہزنوں کے حق میں عہد شکنی ہوگا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے اذن کے ہے اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہوگا حتی کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں کیونکہ درمعنی وہ سب اس پر متفق ہوئے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعضے کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا۔ پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ چور ہوں گے اور عہد نہیں ٹوٹے گا اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے گا اگر انہوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہے اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتی کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو گرفتار کر کے چاہے غلام بنا دے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ واذا رأى الامام موادعة اهل الحرب وان ياخذ على ذلك مالا فلا باس به لانه لما جازت الموادعة بغير المال فكذا بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن لايجوز لما بينا من قبل والماخوذ من المال مصارف الجزية هذا اذا لم ينزلوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه فى معنى الجزية اما اذا احاط الجيش بهم ثم اخذ المال فهو غنيمة يخمسها وتقسم الباقى بينهم لانه ماخوذ بالقهر معنى ۔ اور اگر امام کی رائے میں آیا کہ کافروں سے سمجھ کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز

ہے تو مال لے کر بدرجۂ اولی جائز ہے لیکن یہ اس وقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لے کر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے ہاں بضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے پھر جو مال لیا گیا وہ اسی طور پر صرف کیا جائے گا جو جزیہ کا مصرف ہے اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اس وقت ہے کہ مسلمانوں کا لشکر ان کے فاندے پر نہ اترا ہو۔ بلکہ انہوں نے ایلچی بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہے اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے ان کو گھیرا پھر ان سے مال لے کر ان سے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اس کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ لے کر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم کئے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے کے لیا گیا ہے ف یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دے کر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہے۔ لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہے۔ واما المرتدون فیوادعہم الامام حتی ینظر فی امرہم لان الاسلام مرجو منہم فجاز تاخیر قتالہم طمعا فی اسلامہم ولا تاخذ علیہ مالا لانہ لا یجوز اخذ الجزیۃ منہم لما نبین۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے (اور کسی صوبہ پر غالب ہو کر خود مختار رہے حتی کہ وہ صوبہ دار الحرب ہو گیا اور انہوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہوا۔ ت ع) تو امام ان سے صلح کر لے یہاں تک کہ ان کے معاملہ میں غور کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید پر ان سے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح پر ان لوگوں سے مال نہ لیا جائے گا کیونکہ مرتدوں سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الجزیہ میں ہم بیان کریں گے۔ ولو اخذہ لم یردہ لانہ مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا الموادعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیہم لا یفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدنیۃ والحاق المذلۃ باہل الاسلام الا اذا خاف الہلاک لان دفع الہلاک واجب بای طریق یمکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے لیا تو ان کو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کا محاصرہ کیا اور انہوں نے چاہا کہ مسلمان ان کو مال دے کر صلح کریں تو امام اس کو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہو گا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کیونکہ جس طرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہے ف یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جس طرح ہلاکت دور ہو سکے دور کرنا چاہئے۔ ولا ینبغی ان یباع السلاح من اہل الحرب ولا یجہز الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع السلاح من اہل الحرب وحملہ الیہم ولان فیہ تقویتہم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانہ اصل السلاح وکذا بعد الموادعۃ لانہ علی شرف النقض او الانقضاء فکانوا حربا علینا وہذا ہو القیاس فی الطعام والثوب الا انا عرفناہ بالنص فانہ علیہ السلام امر ثمامۃ ان یمیر اہل مکۃ وہم حرب علیہ۔ حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنا نہیں چاہئے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گٹھے ان کی طرف نہ لے جاویں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنے اور ان کی طرف لادے لے جانے سے منع فرمایا۔ رواہ البزار و علقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے لڑنے پر تقویت دینا ہو گا پس اس سے منع کیا جائے گا اور اسی دلیل سے ان کے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے۔ کیونکہ

ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ بیچنا یا وہاں لے جانا ممنوع ہے ۔ کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ ٹوٹ جائے یا اس کی مدت گزر جائے گی تو اس کا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور اناج وکپڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہم نے نص سے اس کا جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے ف۔ اور اس کا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمامہ کو قید کر کے مسجد کے ستونوں میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا ۔ پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اس نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے ۔ اور قسم کھائی کہ واللہ تم کو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملے گا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرمائیں ۔ پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمامہ کو اجازت دی ۔ کما رواہ ابن اسحٰق وابن ہشام والواقدی ۔

فصل

اذا آمن رجل حر او امراۃ حرۃ کافرا او جماعۃ او اہل حصن او مدینۃ صح امانہم ولم یکن لاحد من المسلمین قتالہم والاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون تتکافأ دماؤہم ویسعیٰ بذمتہم ادناہم ای اقلہم وھو الواحد ولانہ من اہل القتال فیخافونہ اذ ھو من اہل المنعۃ فیتحقق الامان منہ لملاقاتہ محلہ ثم یتعدی الی غیرہ ولان سببہ لا یتجزی وھو الایمان وکذا الامان لا یتجزی فیتکامل کولایۃ الانکاح ۔ **اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزادہ** نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی ۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور ان کی ذمہ داری کے واسطے ان کا ادنیٰ بھی سعی کرے گا یعنی مسلمانوں میں اونیٰ واعلیٰ کا قصاص ودیت برابر ہے اور اگر ادنیٰ یعنی ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سب کے ذمہ لازم ہوگی ۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کریں گے ۔ کیونکہ وہ اہل منعت سے ہے پس اس کی جانب سے امان صحیح ہو جائے گی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوئی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اس نے امان دی پھر یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اس کا سبب ہے ۔ یعنی ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی ۔ قال الا ان یکون فی ذلک مفسدۃ فینبذ الیہم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی النبذ وقد بیناہ ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجیش وفیہ مفسدۃ ینبذ الامام الامان لما بینا ویؤدبہ الامام لافتیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ نظر لانہ ربما تفوت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا ۔ **لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ** کے اس طرح پناہ دینے میں اسلام کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافروں کو دے دے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے ۔ اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص نے پناہ دے دی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہے تو امام اس امان توڑنے کی ان کو اطلاع دے دے اور اس لشکری کو بطور ادب کے کچھ سزا دے ۔ کیونکہ اس نے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اس کے اگر اس کے امان دینے میں مصلحت نظر آئے تو تادیب نہ کی جائے گی ۔ کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہے تو

وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا ف۔ اور حضرت ام ہانیؓ نے اپنے بعضے دیوروں کو پناہ دی اور آنحضرتؐ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال کروں گا حالانکہ میں نے اس کو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تونے پناہ دی ہم نے بھی اسے پناہ دی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام ہانیؓ نے عبداللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی۔ اور یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجماع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہے ولا یجوز امان ذمی لانہ متہم بہم وکذا لا ولایۃ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافروں کو پناہ دینے میں متہم ہے اور اس کی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما مقہوران تحت ایدیہم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولانہما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحۃ ولانہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا او تاجرا فیتخلصون بامانہ فلا ینفتح لنا باب الفتح ومن اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر الینا لایصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان ان کے پاس قیدی ہے یا امن لے کر ان کے یہاں تجارت کو گیا ہے تو اس قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافروں کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار ان سے ڈرتے نہیں اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے خوف ہو اس کی امان جائز ہوتی ہے۔

اور اس دلیل سے کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کریں گے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اس واسطے کہ اگر قیدی یا تاجر پاکر اس سے امان لے کر چھوٹ جائیں گے تو مجاہدین پر فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوگیا اور ہجرت کر کے دار الاسلام میں نہیں آیا تو اس کا امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے ف۔ اور واضح ہو کہ غلام یا تو مجور ہوگا یعنی تصرفات سے ممنوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنی اس کے مولی نے اس کو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃؒ الا ان یاذن له مولاہ فی القتال وقال محمدؒ یصح وهو قول الشافعیؒ وابو یوسفؒ معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃؒ فی روایۃ محمدؒ قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسی الاشعریؓ ولانہ مومن ممتنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون لہ فی القتال وبالموید من الامان فالایمان لکونہ شرطا للعبادۃ والجہاد عبادۃ والامتناع لتحقق ازالۃ الخوف بہ والتاثیر اعزاز الدین واقامۃ المصلحۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالۃ وانما لا یملک المسابقۃ لما فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃؒ انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم لا یخافونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لا یملک المسابقۃ لما انہ تصرف فی حق المولی علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ما ذکرنا لانہ قد یخطی بل ہو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف ما اذا امرہ لانہ رضی بہ والخطاء نادر لمباشرتہ القتال وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فہو بمنزلۃ الدعوۃ الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتہم ذلک واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبی وہو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وہو محجور عن القتال فعلی الخلاف وان کان ماذونا لہ

فی القتال فالاصح انہ یصح بالاتفاق — اور غلام مجور کا امان دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اس صورت میں کہ مولی نے اس کو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعیؒ و مالک و احمد کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اس کو ابو موسی اشعری نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہم نے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز ہم نے جانا کہ ہم صبح اس کو فتح کر لیں گے۔ پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا، پس کافروں نے اس سے پناہ مانگی تو اس نے امان نامہ لکھ کر ایک تیر کے ساتھ ان کو پھینک دیا پس ان لوگوں نے اپنے ہتھیار اتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آئے تو ہم نے ان سے کہا کہ تمہارا کیا حال ہے انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے ہم کو امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانوں میں ہے اور اس کی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ۔ مف) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اس کی امان بھی صحیح ہے۔ جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اس کی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بننے کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں ہم نے ایمان کی شرط اس واسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور ہم نے صاحب قوت ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہے۔ اور غلام مجور کو ماذون پر اس واسطے قیاس کیا۔ کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اس وجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولی کی منفعت خدمت معطل ہو جائے۔ اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولی کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہے تو اس کی امان صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفار کو اس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہوگی بخلاف اس غلام کے جس کو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اس سے خوف متحقق ہے۔ (لیکن ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجور و ماذون میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو ان کو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولی کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے۔ اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولی کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائے گا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولی اس کے کام پر راضی ہو چکا اور اس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد ذمہ کا نہیں

ہے یعنی اگر غلام محجور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اس واسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہوجانا اس کافر سے مسلمان ہوجانے کا قائم مقام ہے تو یہ بمنزلہ دعوت اسلام کے ہے اور اس سے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنی بہر صورت نفع ہے اور اس لئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے۔ اور فرض اتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہوگیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور اگر اس کو قتال کی اجازت ہو تو واضح ہو کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے۔

باب الغنائم وقسمتها

یہ باب مال ہائے غنیمت و ان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذا فتح الامام بلدة عنوة ای قهرا فهو بالخیار ان شاء قسمها بین المسلمین کما فعل رسول الله علیه السلام بخیبر ۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کرے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اهله علیه ووضع علیهم الجزیة وعلی اراضیهم الخراج کذا فعل عمرؓ بسواد العراق بموافقة من الصحابة ولم یحمد من خالفه وفی کل من ذلک قدوة فیتخیر ۔ اور چاہے وہاں کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور ان پر جزیہ باندھے اور ان کی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر موافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جس نے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا۔ بالجملہ بانٹ دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے پس سلطان جس کو چاہے اختیار کرے

ف۔ زید ابن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ ہوتا کہ پیچھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ ہو تو جو شہر یا گاؤں میں فتح کرتا اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر تقسیم کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آئندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لاویں کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے۔ اور اس میں جمیع صحابہؓ نے موافقت کی سوائے بلال و سلمان و ان کے ساتھیوں کے، پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہؓ کیا ہے یہ حق ہے۔ ولیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اس کی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا۔ پس دیگر صحابہؓ نے بعض حکمتوں کو بیان کر کے ان سے موافقت چاہی مگر انہوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بددعا کی کہ الٰہی بلال و ان کے ساتھیوں کی مجھے کفایت فرما۔ چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعۃ۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ بددعا ان کے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اس کی تمنا

کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منہم من قضیٰ نحبہ ومنہم من ینتظر۔ پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے بالکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کئے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اس نے کہا کہ خاموش ہو۔ میں نے تجھ سے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جن کو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش رکھتے تھے اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک رمق باقی ہے۔ پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت نہ کی ان کو شہید کر ڈالا۔ مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعیدؓ اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد آئیں تیرا منتظر ہوں۔ حجاج خواب سے نہایت پریشان چونکا، ہر چند اس کے وزراء و امراء نے تسلی دی مگر اس کو تسکین نہ ہوئی اور اس نے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے حتیٰ کہ چالیس دن کے بعد مر گیا۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندۂ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اس کے لئے بہتر ہے تو میں اس کی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اس کو صدمہ ہو۔ کما فی الصحیح۔

ظاہراً سعید ابن جبیرؒ نے جب اپنے دل میں ایک رمق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب میں پکڑا جائے گا۔ اسی واسطے اس کو نصیحت کی کہ میرے قتل سے درگزر کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلچی ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہے کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اس کو غازیوں پر تقسیم کر دے اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر ان پر جزیہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولیٰ ہو الاول عند حاجۃ الغانمین والثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی وہذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لا یجوز المن بالرد علیہم لانہ لم یرد بہ الشرع فیہ وفی العقار خلاف الشافعیؒ لان فی المن ابطال حق الغانمین او ملکہم فلا یجوز من غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل لقلتہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقہم راسا بالقتل والحجۃ علیہ ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانہم کالاکرۃ العاملۃ للمسلمین العالمۃ بوجوہ الزراعۃ والمؤن مرتفعۃ مع انہ یحظی بہ الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مالا لدوامہ وان من علیہم بالرقاب والاراضی یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیأ لہم العمل لیخرج من حد الکراہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو ان کے واسطے یہ سامان مہیا رہیں۔ پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہا مال منقول تو اس کو بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں وارد ہوا ہے۔ اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولات میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اس کا مساوی

بدلہ نہیں ہے۔ بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کافروں کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو مملوک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو بالکل قتل کردے تو غازیوں کا حق ان کے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ حجت ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے میں یہ مصلحت ہے کہ کفار نے جن کو برقرار رکھا ہے مسلمانوں کے واسطے کاشتکار ہیں اور طریقہ زراعت سے واقف ہیں۔ اور زراعت کا خرچہ نکال ڈالا جاتا ہے باوجود اس کے یہ ملک واراضی ان لوگوں کے واسطے جو پیچھے آویں گے ایک سامان مہیا ہے اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہے مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہے گا اس راہ سے کثیر ہے۔ اور اگر امام نے احسان کرکے ان کی گردنیں آزاد کیں اور اراضی پر ان کو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اس قدر دے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کرسکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے ف ــ یہ اشارہ ہے کہ اگر امام نے ان کی عورتیں واولاد ودیگر اموال سب تقسیم کردیئے اور ان کو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہیئے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمرتاشی۔ قال وهو فى الاسارى بالخيار ان شاء قتلهم لانه عليه السلام قد قتل ولان فيه حسم مادة الفساد وان شاء استرقهم لان فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام وان شاء تركهم احرارا ذمة للمسلمين لما بينا الا فى مشركى العرب والمرتدين على ما نبين ان شاء الله تعالى۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار ہے چاہے ان کو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اوّل یہ کہ چاہے ان کو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ کما رواہ البخاری۔

اور اس لئے کہ قتل کردینے میں مادۂ فساد مٹانا ہے اور دوم یہ کہ چاہے ان کو مملوک بنا دے کیونکہ اس میں ان کی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے ان کو آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذمی بنا دے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے۔ ولا يجوز ان يردهم الى دار الحرب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کردے۔ فان اسلموا لا يقتلهم لاندفاع الشر بدونه پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہوگئے تو ان کو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے ان کا شر دفع ہوگیا۔ وله ان يسترقهم توفيرا للمنفعة بعد انعقاد سبب الملك۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہوگئے ہیں مملوک بنا دے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہوچکا ہے یعنی پہلے قید ہوکر مملوک ہوجانے کے بعد مسلمان ہوئے ہیں تو جائز ہے کہ ان کو مملوک بنا دے۔ بخلاف اسلامهم قبل الاخذ لانه لم ينعقد السبب بعد۔ بخلاف اس کے اگر گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہوگئے تو ان کو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا۔ ولا يفادى بالاسارى عند ابى حنيفةؒ وقالا يفادى بهم اسارى المسلمين وهو قول الشافعىؒ لان فيه تخليص المسلم وهو اولى من قتل الكافر والانتفاع به وله ان فيه معونة الكفرة لانه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استنقاذ الاسير المسلم لانه اذا بقى فى ايديهم كان ابتلاء فى حقه غير مضاف الينا والاعانة بدفع اسيرهم

الیهم معناه الینا اما المفاداة بمال یاخذه منهم لا یجوز فی المشهور من المذهب لما بینا وفی السیر الکبیر انه لا باس به اذا کان بالمسلمین حاجة استدلالا باساری بدر ولو کان اسلم الاساری فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیهم لانه لا یفید الا اذا طابت نفسه به وهو مامون علی اسلامه ـ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائے گا یعنی جائز نہیں کہ ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے ان کو چھوڑنا جائز ہے۔ اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور نفع اٹھانے سے بہتر ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر ہم سے پھر لڑائی کرے گا اور اس کی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے چھوڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر ان کے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے۔ اور کافروں کو ان کا قیدی دے کر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے اور لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوٹا تو اس کے مقابل ایک مسلمان آیا جو اس کے دفع کرنے کو کافی ہے اور اس کی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی زیادہ رہی۔ اسی واسطے امام ابو حنیفہ رح کی دوسری روایت موافق قول صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑایا تھا۔ کما رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی۔ بلکہ کافر عورت کو دے کر مسلمان کو چھوڑانا بھی جائز ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت ابو بکر نے سلمہ بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑایا۔ کما رواہ مسلم۔ مف اور کافر قیدیوں کو مال لے کر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے۔ اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعوض مال کے چھوڑے گئے تھے لیکن جب اس کے بعد عتاب آمیز آیت اتری تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ (الغایۃ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو ان کو دے کر ایسے مسلمان کا چھوڑانا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے کیونکہ بیفائدہ ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اس پر راضی ہو اور اس کے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ قال

ولا یجوز المن علیهم ای علی الاساری خلافا للشافعی رح فانه یقول من رسول الله علیه السلام علی بعض الاساری یوم بدر ولنا قوله تعالی اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم ولانه بالاسر والقسر ثبت حق الاسترقاق فیه فلا یجوز اسقاطه بغیر منفعة وعوض وما رواه منسوخ بما تلونا ـ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے یہی مالک و احمد کا قول ہے اور اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان چھوڑ دیا تھا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم یعنی مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کر ڈالو تو چھوڑنا جائز نہ ہوا اور اس لئے کہ قید و مقہور ہونے سے اس میں مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو ہم نے تلاوت کی۔ واذا اراد الامام العود ومعه مواشی فلم یقدر علی نقلها الی دار الاسلام ذبحها وحرقها ولا یعقرها ولا یترکها وقال الشافعی یترکها لانه علیه السلام نهی

عن ذبح الشاۃ الا لماکلۃ ولنا ان ذبح الحیوان یجوز لغرض صحیح ولا غرض اصح من کسر شوکۃ الاعداء ثم یحرق بالنار لینقطع منفعتہ عن الکفار وصار کتخریب البنیان بخلاف التحریق قبل الذبح لانہ منہی عنہ وبخلاف العقر لانہ مثلۃ وتحرق الاسلحۃ ایضا وما لا یحترق منہا یدفن فی موضع لا یطلع علیہ الکفار ابطالا للمنفعۃ علیہم۔ اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اس کے ساتھ مویشی ہیں جن کو دار الاسلام میں لانا نہیں بنتا ہے تو ان کو ذبح کر کے جلا دے اور ان کو مار کر نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعیؒ نے کہا کہ ان کو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو منجملہ دس باتوں کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں۔ رواہ مالک و ابن ابی شیبہ)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت و شوکت توڑنے سے بڑھ کر کوئی غرض صحیح نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا۔ پھر اس کو آگ سے اس واسطے جلا دے کہ کافروں کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو ایسا ہو گیا جیسے ان کے گھر گرا دینا بخلاف اس کے ذبح سے پہلے جلانا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے۔ کما فی حدیث البخاری وغیرہ۔ اور بخلاف کونچیں کاٹنے کے کیونکہ وہ مثلہ حرام ہے اور ان کے ہتھیار بھی جلا دیئے جاویں اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہ ہوں ان کو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار کو اطلاع نہ ہو سکے تاکہ کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے۔ ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخرجہا الی دار الاسلام وقال الشافعیؒ لا باس بذلک واصلہ ان الملک للغانمین لا یثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندہ یثبت ویبتنی علی ہذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرناہا فی کفایۃ المنتہی لہ ان سبب الملک الاستیلاء اذا ورد علی مال مباح کما فی الصیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن بیع الغنیمۃ فی دار الحرب والخلاف ثابت فیہ والقسمۃ بیع معنی فتدخل تحتہ ولان الاستیلاء اثبات الید الحافظۃ والناقلۃ والثانی منعدم لقدرتہم علی الاستنقاذ ووجودہ ظاہر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام علی القسمۃ اذا قسم الامام لا عن اجتہاد لان حکم الملک لا یثبت بدونہ وقیل الکراہۃ وہی کراہۃ تنزیہ عند محمدؒ فانہ قال علی قول ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ لا یجوز القسمۃ فی دار الحرب وعند محمدؒ الافضل ان یقسم فی دار الاسلام ووجہ الکراہۃ ان دلیل البطلان راجح الا انہ تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراہۃ — اور دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے گا یہاں تک کہ اس کو دار الاسلام میں نکال لاوے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ دار الحرب کی تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اس کی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک نہیں ثابت ہوتی اور شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے (از انجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعویٰ پر نسب ثابت اور باندی اس کی ام ولد ہو گی۔ اور ہمارے نزدیک نہیں از انجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از انجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعیؒ کے نزدیک اس کا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہیں ہے از انجملہ کوئی چیز تلف کر دے تو ضامن نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ضامن ہے۔ از انجملہ قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہنچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعیؒ کے

نزدیک نہیں ہوگا۔ ع۔) اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلاء واقع ہو تو اس کے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اس کی ملک ہے اور استیلاء کے سوائے اس کے کچھ معنی نہیں کہ اس پر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ (یہ حدیث غریب ہے پائی نہیں گئی) اور دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المعنی بیع ہے تو ممانعت کے تحت میں داخل ہوگا۔ اور اس دلیل سے کہ استیلاء یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے۔ حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد ہے کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال ان کے ہاتھوں سے نکال لیں اور اس کا وجود ظاہر ہے کیونکہ مسلمان ابھی ان کے ملک میں ہے تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب ہوں گے یا نہیں کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول پر دار الحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دار الاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہونا راجح ہے مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر موثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہ ہوگی۔ قال والردء والمقاتلة فی العسکر سواء لاستوائهم فی السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة علی ما عرف وکذلک اذا لم یقاتل لمرض او غیرہ لما ذکرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعیؒ کے نزدیک معرکۂ قتال میں حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا (بہرحال اس میں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق لڑنے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہے کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ واذا لحقهم المدد فی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنیمة الی دار الاسلام شارکوهم فیها خلافا للشافعی بعد انقضاء القتال وهو ینبنی علی ما مهدنا من الاصل وانما ینقطع حق المشارکة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام فی دار الحرب او ببیعه المغانم فیها لان بکل واحد منها تتم الملک فینقطع حق شرکة المدد۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو ہنوز دار الاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر دار الحرب میں ان سے جا ملا تو مددگار بھی مال غنیمت میں ان کے شریک ہوں گے۔ اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دار الاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دار الحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائے گا۔ قال ولا حق لاهل سوق العسکر فی الغنیمة الا ان یقاتلوا وقال الشافعیؒ فی احد قولیه یسهم لهم لقوله علیه السلام الغنیمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنی بتکثیر السواد ولنا انه لم توجد المجاوزة علی قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فیعتبر

السبب الحقيق وهو القتال فيفيد الاستحقاق على حسب حاله فارسا او راجلا عند القتال وما رواه موقوف على عمرؓ او تاويله ان يشهدها على قصد القتال. اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں۔ یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی۔ ع) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ ان کے واسطے بھی حصہ لگایا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو۔ (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمرؓ۔ اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے فی الجملہ جہاد پایا گیا کیونکہ انہوں نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قصد سے ان کا سرحد سے اترنا نہیں پایا گیا تو سبب ظاہری نادر ہوا تو سبب حقیقی یعنی قتال معتبر ہوگا۔ پس اگر اس نے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اس کی حالت ہو یعنی پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اس کا استحقاق ہوگا۔ اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمرؓ کا قول ہے یعنی شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اس کی یہ ہے کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو۔ وان لم تكن للامام حمولة تحمل عليها الغنائم قسمها بين الغانمين قسمة ايداع ليحملوها الى دار الاسلام ثم يرتجعها منهم فيقسمها قال العبد الضعيف هكذا ذكر في المختصر ولم يشترط رضاهم وهو رواية السير الكبير والجملة فيه ان الامام اذا وجد في المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول مالهم وكذا اذا كان في بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين ولو كان للغانمين او لبعضهم لا يجبرهم في رواية السير الصغير لانه ابتداء اجارة وصار كما اذا نفقت دابته في مفازة ومع رفيقه فضل حمولة ويجبرهم في السير الكبير لانه دفع الضرر العام بتحميل ضرر خاص۔

اگر دار الحرب میں امام کے پاس اس قدر بار برداریاں نہ ہوں کہ اموال غنیمت لاد لاوے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اس کو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام میں لاویں پھر سبھوں سے واپس لے کر ان میں حصہ رسد تقسیم کر دے۔

شیخ مصنفؒ نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بار برداریاں پائیں جن پر مال غنیمت لاد لیا جائے تو انہیں پر لاد کر دار الاسلام میں لاوے کیونکہ بار برداری مع مال کے غازیوں کا ہے۔ اور اسی طرح اگر بیت المال میں زائد بار برداریاں ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بار برداریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو سیر صغیر کی روایت میں ان پر جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگل میں کسی کا جانور مر گیا اور اس کے ساتھی کے پاس اس کی حاجت سے زائد ایک جانور ہے تو اس پر کرایہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا۔ اور سیر کبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کرے گا کیونکہ خاص ضرر اٹھانے میں عام ضرر دور ہوتا ہے۔ ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب لانه لا ملك قبلها وفيه خلاف الشافعي وقد بينا الاصل اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے اور اصل بناء اختلاف کو ہم بیان کر چکے۔ ومن مات من الغانمين في دار الحرب فلا حق له

فی الغنیمۃ ومن مات منھم بعد اخراجھا الی دار الاسلام فنصیبہ لورثتہ لان الارث یجری فی الملک ولا ملک قبل الاحراز وانما الملک بعدہ وقال الشافعیؒ من مات منھم بعد استقرار الھزیمۃ یورث نصیبہ لقیام الملک فیہ عندہ وقد بیناہ۔
اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مر گیا تو غنیمت میں اس کا کچھ حق نہیں ہے تو دار الاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کافروں کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ میراث ہوگا۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان کر چکے ہیں۔ قال ولا باس بان یعلف العسکر فی دار الحرب ویاکلوا مما وجدوہ من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقیدہ بالحاجۃ وقد شرطھا فی روایۃ ولم یشترطھا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشترک بین الغانمین فلا یباح الانتفاع بہ الا للحاجۃ کما فی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی خیبر کلوھا واعلفوھا ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجۃ وھو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لا یستصحب قوت نفسہ وعلف ظھرہ مدۃ مقامہ فیھا والمیرۃ منقطعۃ فبقی علی اصل الاباحۃ للحاجۃ بخلاف السلاح لانہ یستصحبہ فانعدم دلیل الحاجۃ وقد تمس الیہ الحاجۃ فیعتبر حقیقتھا فیستعمل ثم یردہ فی الغنیمۃ اذا استغنی عنہ والدابۃ مثل السلاح والطعام کالخبز واللحم وما یستعمل فیہ کالسمن والزیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دیں اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پاویں کھاویں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بضرورت ایسا کریں اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط ضرورت یہ جائز ہے اور سیر کبیر میں ضرورت شرط نہیں ہے۔ اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے یہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہے تو اس سے انتفاع مباح نہیں ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور چوپاؤں میں ہے۔

اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اس کو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھلاؤ اور اس کو لاد مت لے جاؤ۔ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہے اور دار الحرب میں ہونا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لے جاتے ہیں۔ اور اناج کی رسد وہاں پہنچنا منقطع ہے تو بوجہ ضرورت اصل اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی ان کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے۔ پھر جب اس کے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جانور کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہے اور طعام سے مراد مانند روٹی و گوشت اور گھی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ویستعملوا الحطب وفی بعض النسخ الطیب۔ اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں لاویں اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لاویں۔ ویدھنوا بالدھن ویوقحوا بہ الدابۃ لمساس الحاجۃ الی جمیع ذلک۔ اور ان کو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لاویں اور جانور کے پیروں میں لگاویں کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ وتاویلہ اذا احتاج الیہ بان لم یکن لہ سلاح وقد بیناہ۔ اور جو ہتھیار پاویں اس کو لے کر اس کے ذریعے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اس کے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا یبیعوا من ذلک شیئا ولا یتمولونہ لان البیع یترتب علی الملک ولا ملک لما

قدمناه وانما هو اباحة وصار كالمباح له الطعام وقوله ولا يتمولونه اشارة الى انهم لا يبيعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الى ذلك فان باعه احدهم رد الثمن الى الغنيمة لانه بدل عين كانت للجماعة واما الثياب والمتاع فيكره الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك الا انه يقسم الامام بينهم في دار الحرب اذا احتاجوا الى الثياب والدواب والمتاع لان المحرم يستباح للضرورة فالمكروه اولى وهذا لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن بها فكان اولى بالرعاية ولم يذكر القسمة في السلاح ولا فرق في الحقيقة فانه اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع في الفصلين فان احتاج الكل يقسم في الفصلين بخلاف ما اذا احتاجوا الى السبي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه في فضول الحوائج۔ اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو بعوض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ ان کو اپنے واسطے مال ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے۔ اور قبل احراز کے ملکیت ندارد ہے۔ اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا۔ اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے ان کو مالی ذخیرہ کریں، اس میں اشارہ ہے کہ سونے چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی فروخت نہیں کریں گے کیونکہ اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اس کے دام لے کر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جس میں ایک جماعت کا حق ہے رہا کپڑے و متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دارالحرب میں ان کے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجۂ اولیٰ مباح ہو جائے گی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ دارالاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہے اور جو غازی بالفعل موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انھیں کی رعایت اولیٰ ہے اور امام محمدؒ نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور در حقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اس کے اگر بردی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورات زائدہ میں سے ہے پس معلوم ہوا کہ طعام و ایندھن و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منهم في دار الحرب احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ينافي ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعا وكل مال هو في يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين عليه او وديعة في يد مسلم او ذمي لانه في يد صحيحة محترمة ويده كيده۔ اور کافروں میں سے جو شخص کہ دارالحرب میں مسلمان ہو گیا تو اس نے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تو اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اس نے اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں۔ اور اس نے ایسے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اس کے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسلا و ابوداؤد و احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اسکا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اسنے اپنے ایسے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترم صحیح ہے اور جسکے پاس ودیعت ہے اسکا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظهرنا على دار الحرب فعقاره فيء وقال الشافعيؒ هو له لانه في يده فصار كالمنقول ولنا ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة وقيل هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف الآخر وفي قول محمدؒ وهو قول ابي يوسفؒ الاول هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد حقيقة لا تثبت على العقار عندهما وعند محمدؒ تثبت۔ اور اگر ہم لوگ

دار الحرب پر غالب ہوئے تو اس کا غیر منقول مال سب مال غنیمت ہو جائے گا اور امام شافعیؒ و مالکؒ اور احمدؒ نے کہا کہ غیر منقول بھی اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقول کے ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقول بادشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراضی بھی منجملہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اس کے قبضہ میں نہ رہا۔ اور بعض نے کہا کہ غیر منقول کا غنیمت ہونا ابو حنیفہؒ کا قول اور دوسرا قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اور ابو یوسفؒ کے قول اول اور قول محمدؒ میں غیر منقول بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ غیر منقول پر ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ وزوجتہ فی لانہا کافرۃ حربیۃ لاتتبعہ فی الاسلام۔ اور اس نو مسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائے گی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ وکذا حملہا فی خلافا للشافعیؒ وہو یقول انہ مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انہ جزءہا فیرق برقہا والمسلم محل للتملک تبعا لغیرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لانعدام الجزئیۃ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہوگا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اس کی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور اس میں امام شافعیؒ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاوے گا جیسے وہ بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا جزء ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائے گا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر مملوک ہو جائے بخلاف اس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے۔ کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی۔ واولادہ الکبار فی لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ۔ اور اس کی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائے گی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور ان میں تابع ہونا نادر ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فی لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعا لاہل دارہم۔ اور اس کے غلاموں میں سے جس نے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اس نے اپنے مولی سے تمرد کیا تو اس کے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ وما کان من مالہ فی ید حربی فہو فی غصبا کان او ودیعۃ لان یدہ لیست بمعصومۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترم نہیں ہے۔ وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فہو فی عند ابی حنیفۃؒ وقال محمدؒ لا یکون فیا قال العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمدؒ الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمدؒ لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بمتقومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکونہ مکلفا واباحۃ التعرض بعارض شرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ للامتہان فکان محلا للتملک ولیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ۔

اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسفؒ کو امام محمدؒ کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے

لہ یعنی جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا ہے اس کا غیر منقول مال ۱۲ م

نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اس کا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہوگیا تو مال بھی اس کے تابع ہو کر محفوظ ہوگیا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائے گا اور اس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اس کے مسلمان ہوجانے سے دفع ہوگیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اس کا محترم ہونا ثابت نہ ہوا۔ واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمة ولا یاکلوا منها لان الضرورة قد ارتفعت والاباحة باعتبارها ولان الحق قد تاكد حتى يورث نصيبه ولا كذلك قبل الاخراج الى دار الاسلام

اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاویں اور نہ خود اس میں سے کھاویں۔ کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق زیادہ مضبوط ہوگیا حتی کہ اب جو کوئی مرے تو اس کا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معه علف او طعام رده الى الغنيمة - اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کردے۔ معناه اذا لم يقسم - اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کرایا ہو تو واپسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نہ کیا ہو اس وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جس کے پاس بچ رہا ہو وہ اس کو غنیمت میں واپس کردے۔ وعن الشافعی مثل قولنا - اور امام شافعیؒ سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنه انه لا يرد اعتبارا بالمتلصص - اور شافعیؒ سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلصص کے۔ ف۔ متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جا کر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جن کو قوت منعت نہیں ہے بدون اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز و مال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ نہیں بانٹے گا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لے جاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا مباح چیز ہے جس پر اس ایک آدمی کا ہاتھ پہلے پہنچا ہے۔ ع۔ جیسے دار الاسلام کے شکار مباح کا حال ہے کہ جس نے اس کو پہلے پکڑا اسی کا مال ہوگیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسی غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہوگئی۔ ف۔ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلصص لانه كان احق به قبل الاحراز فكذا بعده - بخلاف متلصص کے کہ اس نے جو کچھ لیا وہ دار الاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اس کا مستحق تھا تو دار الاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے۔ ف۔ پس اس پر قیاس نہیں ہوسکتا۔ وبعد القسمة تصدقوا به ان كانوا اغنياء وانتفعوا به ان كانوا محاويج - اور اگر دار الحرب میں یہ غلہ امام نے ان میں تقسیم کردیا تھا پھر دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو پس اگر خود تو انگر ہوں

تو بچے ہوئے کو صدقہ کریں اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھا دیں ف کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اس قدر غلہ اس کو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اس کو روا نہیں ہے بلکہ اس میں غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھائے لانہ صار فی حکم اللقطة لتعذر الرد علی الغانمین۔ کیونکہ یہ غلہ لقطہ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے ف رہا یہ مسئلہ کہ اگر دار الاسلام میں لانے سے بعد بچا ہوا غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس نہ کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اس کا جواب فرمایا۔ فان کانوا انتفعوا بہ بعد الاحراز ترد قیمتہ الی المغنم ان کان لم تقسم۔ پھر اگر دار الاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اس کی قیمت مال غنیمت میں واپس کریں بشرطیکہ دار الحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم نہ کی ہو۔ وان قسمت الغنیمة فالغنی یتصدق بقیمتہ والفقیر لا شیء علیہ لقیام القیمة مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دار الحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تونگر پر واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہے اس کی قیمت فقیروں کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی قیمت بجائے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا ف یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ میں لا دے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اس کا قائم مقام اس کی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہیں ہے بلکہ گویا اس نے اصل غلہ کو خرچ کیا۔

فصل فی کیفیة القسمة

یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے۔ قال ویقسم الامام الغنیمة فیخرج خمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فان للہ خمسہ وللرسول استثنی الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے۔ پس غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ مستثنیٰ کیا ف یہ دسواں پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن السبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مصرح ہے۔

الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اوّل اس میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم اربعة اخماس بین الغانمین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے ف یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اس طرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا۔ غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیوں کے ہیں۔ لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغانمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کر دیا ف چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں حصہ نکال لینے کے بعد باقی کو غانمین میں تقسیم کیا ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلا۔ ثم للفارس سہمان وللراجل سہم۔ عند ابی حنیفة رح۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ وقالا للفارس ثلثة اسہم وہو قول الشافعی رح۔ اور سوار کے واسطے تین سہام ہیں اور یہی شافعی رح کا قول ہے ف اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد رح نے آثار میں ابو حنیفہ رح کے اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہے

روایت کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ لیکن ہم اس کو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے
تین حصے ہیں اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے ہ۔ لما روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصے دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی و
ابن ماجہ۔ ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے ف۔ یعنی
لڑائی میں جس قدر جس کی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغناؤہ علی ثلثۃ
امثال الراجل۔ اور سوار کا تین پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لانہ للکر والفر والثبات کیونکہ
سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للثبات لاغیر۔ اور پیدل
صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا ف۔ یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت
سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اس نے فوراً حملہ کر کے دشمن کو بھگایا
اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آ گیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑتا رہا اور یہ
بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ چند حصہ غنیمت
کا مستحق ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔
اور ابوحنیفہ رح کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو
حصے دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا ف۔ لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رض سے غریب ہے
یعنی پائی نہیں جاتی ہے بلکہ اسحق بن راہویہ نے مسند میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدثنا محمد بن الفضیل بن
غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رض قال اسہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل
سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین سہام دیئے اور پیدل کے واسطے
ایک حصہ دیا۔ وروی نحوہ بطریق اخر عنہ رض۔ مف۔ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے۔ لیکن مصنف نے حدیث
ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اس پر جزم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں
فعل متعارض ہوئے ف۔ ایک وہ کہ ابن عمر رض نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی
معلوم ہوا کہ اول تو صحاح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اس کے جو ابوداؤد
کی حدیث مجمع بن جاریہ و روایت طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف و وہم و جرح سے خالی نہیں تو معارضہ
قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ مقع۔ لیکن مصنف رح نے
اس کو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الی قولہ۔ یعنی جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا ف۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام
للفارس سہمان وللراجل سہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے
واسطے ایک حصہ ہے ف۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی
شیبہ نے روایت کی اس کی غلطی ہے۔ بالجملہ مصنف رح کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اول ہے۔
کیف وقد روی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور کیونکر تاویل نہ ہو حالانکہ خود ابن عمر

رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ اس کو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا اور یہ اسانید ثقات ہیں۔ لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ ابست و اقوی کی روایت ابن عمرؓ سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ واذا تعارضت روایتاہ ترجح روایۃ غیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روائتیں باہم متعارض ہوئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ف۔ یعنی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباسؓ کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کئے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اوّل تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح و اقوی ہیں پھر معارضہ نہ رہا۔

شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اس کو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اس کو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامہ وابن نمیر قالا ثنا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للفارس سہمین وللراجل سہما۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابوبکر نیشاپوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشیر وغیرہما نے ابن نمیر سے اس کے خلاف روایت کیا۔ اور ابو اسامہ سے بھی اس کے خلاف مروی ہے یعنی للفارس ثلثۃ اسہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کئے۔ ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہیں۔ پھر متابعت میں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنے عبید اللہ ابن عمر الخ اور حجاج ابن منہال ثنا حماد ابن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ سے یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے۔ پس اگر دوسری روایت جس میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہذا ہم نے دونوں میں اس طرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نقل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے بہ نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کر و فر زیادہ ہے تو اس کا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکر والفر من جنس واحد فیکون غناؤہ مثلی غناء الرجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ تعذر اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ فیدار الحکم علی سبب ظاہر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ۔ اس واسطے کہ آگے بڑھ کر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے کہ حملہ کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے دو چند نفع ہے تو پیدل پر اس کو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اس وجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متعذر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں نہیں ہو سکتا کہ پیدل سے سوار نے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اس کا پہچاننا متعذر ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں دو سبب ظاہر ہیں۔ ایک اس کی ذات اور دوسرا اس کا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اس کی ذات ہے تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ ولا یسہم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف یسہم لفرسین

لماروی ان النبی علیہ السلام اسہم لفرسین - اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ مف۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس کو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے اور یہی امام احمد کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا ف چنانچہ ابوعمرہ بشیر بن عمرو بن محصن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا، پس میں نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدارقطنی - اور مکحول سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے۔ رواہ عبدالرزاق مرسلاً۔ ولان الواحد قد یعی فیحتاج الی الآخر ولھما ان البراء بن اوس قاد فرسین فلم یسھم لہ رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد - اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تھک جاتا ہے تو دوسرے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک گھوڑے کا حصہ دیا ف یہ حدیث غریب ہے بلکہ اس کے برعکس واقدی نے مغازی میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے - اور امام مالک نے موطا میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ حصہ دیا گیا ہو۔ مف۔

اور شافعیؒ نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع و غیر محفوظ ہے اگرچہ اوزاعی نے اس کو مکحول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جن کا نام سکب و ضریب و مرتجز تھا لائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مف۔ ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعۃ واحدۃ فلا یکون السبب الظاہر مفضیا الیہ القتال علیھما فیسھم لواحد - اور اس واسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک بارگی قتال نہیں ممکن ہے تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب موذی نہ ہوا تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا۔ ولھذا لا یسھم لثلثۃ افراس وما رواہ محمول علی التنفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سھمین وھو راجل - اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسفؒ نے روایت کی وہ بطور نفل زائد دینے پر محمول ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیئے ف جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے۔ والبراذین والعتاق سواء لان الارھاب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالی ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل یطلق علی البراذین والعتاق والھجین والمقرف اطلاقا واحد اولان العربی ان کان فی الطلب والھرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل واحد منھما منفعۃ معتبرۃ فاستویا - اور دوغلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف دلانا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم - یعنی اور مہیا کرو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جس کی فقط ماں عربی ہو اور جس کا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے - اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے - تو دوغلے گھوڑے میں یہ وصف زیادہ ہے کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک معتبر منفعت موجود ہے تو دونوں برابر ہوں گے۔ ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسہ استحق سھم الفرسان ومن دخل راجلا فاشتری فرسا استحق سھم راجل وجواب الشافعیؒ علی عکسہ فی الفصلین وھکذا روی ابن المبارک عن ابی حنیفۃ

في الفصل الثاني انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر يعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او راجلا ولو دخل فارسا فقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او اجر او رهن ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته - اور جو شخص دار الحرب میں سوار داخل ہوا پھر اس کا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر اس نے گھوڑا خریدا تو وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہے اور شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں جواب برعکس ہے۔ (اور یہی قول مالک واحمدؒ ہے) اور یہی ابن المبارک نے ابوحنیفہؒ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہے) اور حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اترنے کی حالت معتبر ہے اور شافعیؒ کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہے۔ اور دلیل شافعیؒ یہ ہے کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہے تو اسی وقت کا حال ہر شخص کا معتبر ہوگا۔ اور سرحد سے اترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہے جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر مخفی ہے اس سے وقوف نہیں ہو سکتا تو سرحد سے اترنا اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا جواب دیا کہ) قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقوف ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو ان لوگوں کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو معرکۂ قتال میں حاضر ہیں کیونکہ یہ قتال سے زیادہ قریب ہیں۔ (پس سرحد سے اترنا دور رہا)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سرحد سے اترنا خود قتال ہے کیونکہ اس سے کافروں پر خوف لاحق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہے حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جاوے تو وہ بالاتفاق سوار ہے) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہے اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہے کیونکہ وہ صفوں کے بھڑ جانے کا وقت ہے۔ (تو ہر ایک اپنی لڑائی میں ہمہ تن متوجہ ہے اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گزرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی لقتال ہے جبکہ وہ قتال کے قصد پر اترا تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہے۔ اور اگر سرحد سے اترنے کے وقت سوار ہے مگر قتال میں بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے پیدل ہی تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے۔ اور اگر سوار داخل ہوا پھر اس نے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا۔ بدیں نظر کہ وہ سرحد سے اترنے میں سوار تھا۔

اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ پیدلوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات کرنے میں یہ دلیل موجود ہے کہ سرحد سے اترتے وقت اس کا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہیں تھا اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے بعد اس نے گھوڑا فروخت کیا تو اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر اس نے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے نزدیک اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اصح یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ گھوڑے میں اس کی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولا یسھم لمملوک ولا امرأۃ ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولکن یرضخ لھم علی حسب مایری الامام لما روی انہ علیہ السلام کان لا یسھم للنساء والصبیان والعبید ولکن کان یرضخ لھم ولما استعان علیہ السلام بالیھود علی الیھود لم یعطھم شیئا من الغنیمۃ یعنی انہ لم یسھم لھم ولان الجہاد عبادۃ والذمی لیس من اھل العبادۃ والصبی والمرأۃ عاجزان عنہ ولھذا لم یلحقھما فرضہ والعبد لا یمکنہ المولی ولہ منعہ الا انہ یرضخ لھم تحریضا علی القتال مع اظھار انحطاط رتبھم والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام الرق وتوھم عجزہ فیمنعہ المولی من الخروج الی القتال ثم العبد انما یرضخ لہ اذا قاتل لانہ دخل لخدمۃ المولی فصار کالتاجر والمرأۃ یرضخ لھا اذا کانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرضی لانھا عاجزۃ عن حقیقۃ القتال فیقام ھذا النوع من الاعانۃ مقام القتال بخلاف العبد لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرضخ لہ اذا قاتل او دل علی الطریق ولم یقاتل لان فیہ منفعۃ للمسلمین الا انہ یزاد علی السھم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعۃ عظیمۃ ولا یبلغ بہ السھم اذا قاتل لانہ جہاد والاول لیس من عملہ ولا یسوی بینہ وبین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگایا جائے گا ولیکن بطور کھانے کے ان کو جس قدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائے گا کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے ولیکن ان کو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد ضعیف۔

اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہے اور مدینہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں۔ اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اس کا مولی اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت دی تو اس کو اختیار ہے کہ اس کو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دے دے تاکہ ان کو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ ان کے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہے کیونکہ اس کے رقیت قائم ہے اور شاید کہ وہ ادائے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اس کا مولی اس کو قتال پر جانے سے روکے گا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولی کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اس وقت دیا جائے گا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی پرداخت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اس کا اس طرح کی

مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور انعام کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اس میں مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیئے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اس کو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے صرف قتال کیا تو جو کچھ اس کو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچایا جائے گا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائے گی۔ واما الخمس فيقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوى القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وقال الشافعیؒ لهم خمس الخمس يستوى فيه غنيهم وفقيرهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ويكون لبنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم لقوله تعالى ولذى القربى من غير فصل بين الغنى والفقير ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدينؓ قسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة وقال عليه السلام يا معشر بنى هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت فى حق من يثبت فى حقه المعوض وهم الفقراء والنبى عليه السلام اعطاهم للنصرة الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لم يزالوا معى هكذا فى الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل على ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا ہے وہ تین حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لئے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہوں گے اور یہی مقدم کئے جائیں گے اور تونگر اہل قرابت کو نہیں دیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائے گا اور ان میں تونگر و فقیر برابر ہیں اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملے گا۔ یعنی بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہیں ملے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولذی القربی یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہے۔ پس صاحب قرابت سب کو شامل ہے کوئی تفصیل تونگر و محتاج کی نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصوں پر تقسیم کیا جیسے ہم نے بیان کیا اور انہیں کی پیشوائی ہم کو کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا میل کچیل مکروہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اس کے عوض تم کو خمس غنیمت کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کمافی الصحیح۔ اور عوض انہیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جن کے حق میں اصل معوض ثابت ہو اور وہ محتاج لوگ ہیں (یعنی اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچیل ہے لہذا ان کو غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یہ علت بیان فرمائی کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اسی طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے فشے رہا یہ بیان کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اس کا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ

واں سے رسول اور صاحب قرابت اور یتیموں و مساکین و ابن السبیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے سے کیا معنی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال واما ذکر اللہ تعالیٰ فی الخمس فانہ لافتتاح الکلام تبرکا باسمہ وسہم النبی علیہ السلام سقط بموتہ کما سقط الصفی لانہ علیہ السلام کان یستحقہ برسالتہ ولا رسالۃ بعدہ والصفی شیء کان علیہ السلام یصطفیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل درع او سیف او جاریۃ وقال الشافعیؒ یصرف سہم الرسول الی الخلیفۃ والحجۃ علیہ ما قدمناہ۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصے کے بارے میں برکت کے طور پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی وفات شریف سے ساقط ہوگیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہوگیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اس کے مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اس کو نہیں لیا) اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریفہ کے واسطے پسند فرمادیں مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائے۔ مگر ان کے قول پر حجت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کرچکے ف یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفائے راشدین اس کو اپنے واسطے لیتے حالانکہ ان میں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ مف۔ وسہم ذوی القربیٰ کانوا یستحقونہ فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرۃ لما روینا وبعدہ بالفقر قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ھذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاویؒ سہم الفقیر منہم ساقط ایضا لما روینا من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقۃ نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالۃ وجہ الاول وقیل ھو الاصح ما روی ان عمرؓ اعطی الفقراء منہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤہم فیدخلون فی الاصناف الثلثۃ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصے کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط ہے بدلیل اس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کرچکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین حصے کیے تو ظاہر ہوا کہ ان کا حصہ ساقط ہے) اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بلحاظ مصرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ہاشمی عامل ہو تو اس کے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور اس کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تونگروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیموں و مسکینوں و ابن السبیل میں داخل ہیں ف بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذوا شیئا لم یخمس لان الغنیمۃ ھو الماخوذ قہرا وغلبۃ لا اختلاسا وسرقۃ والخمس وظیفتہا ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیہ روایتان والمشہور انہ یخمس لانہ لما اذن لہم الامام فقد التزم نصرتہم بالامداد فصار کالمنعۃ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ غنیمت وہ چیز

ہے جو قہر وغلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکا پن و چوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی با اجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کئے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں نہیں) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائے گا۔ کیونکہ جب ان کو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے ان کی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جن کو قوت منعت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعة لها منعة فاخذوا شیئا خمس وان لم یاذن لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة فکان غنیمة ولانه یجب علی الامام ان ینصرهم اذ لو خذلهم کان فیه وهن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانه لا یجب علیه نصرتهم۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جن کو قوت منعت حاصل ہے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر وغلبہ ہے تو غنیمت ہوا اور اس لئے کہ امام پر ان کی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر ان کی مددگاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک دو آدمیوں کے کہ ان کی مددگاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التنفیل

یہ فصل تنفیل کے بیان میں ہے۔ نفل یعنی زائد ہے اور تنفیل وہ مال جو امام کسی کو اس کے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا باس بان ینفل الامام فی حال القتال ویحرض علی القتال فیقول من قتل قتیلا فله سلبه ویقول للسریة قد جعلت لکم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحریض مندوب الیه قال الله تعالی یا ایها النبی حرض المومنین علی القتال وهذا نوع تحریض ثم قد یکون التنفیل بما ذکر وقد یکون بغیره الا انه لا ینبغی للامام ان ینفل بکل الماخوذ لان فیه ابطال حق الکل فان فعله مع السریة جاز لان التصرف الیه وقد یکون المصلحة فیه۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کافروں سے قتال کی حالت میں تنفیل کرکے ان کو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جس نے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد پر آمادہ کر اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے۔

لیکن امام کو یہ نہیں چاہئے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہے ہاں اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرف کا اختیار اسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ینفل بعد احراز الغنیمة بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کرے گا۔ لان حق الغیر قد تاکد فیه بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے اس میں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الا من الخمس۔ یا مستثنیٰ ہے خمس کے حصہ یعنی امام کو یہ اختیار رہتا ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ لانه لا حق للغانمین فی الخمس۔ کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذا لم یجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنیمة والقاتل وغیره فی ذلک سواء وقال الشافعی السلب للقاتل اذا کان من اهل ان یسهم له وقد قتله مقبلا لقوله

علیہ السلام من قتل قتیلا فلہ سلبہ والظاہر انہ نصب شرع لانہ بعث لہ ولان القاتل مقبلا اکثر عناء فیختص بسلبہ اظہارا للتفاوت بینہ وبین غیرہ ولنا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیقسم قسمۃ الغنائم کما نطق بہ النص وقال علیہ السلام لحبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس امامک وما رواہ یحتمل نصب الشرع ویحتمل التنفیل فنحملہ علی الثانی لما رویناہ وزیادۃ الغناء لا تعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ۔ اور واضح ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اس میں برابر ہوگا۔ (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی واحمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہو کہ اس کو حصہ دیا جائے گا اور اس نے کافر مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا تو اس کا سامان قاتل کے واسطے ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اسی کے واسطے ہے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اس لئے کہ قاتل نے جب ایک سامنے متوجہ ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اس نے بہت فائدہ پہنچایا پس اس کا سامان اسی کے لئے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے درمیان تفاوت ظاہر ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا۔ پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائے گا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حبیب ابن سلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اس قدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دو باتوں کو محتمل ہے۔ ایک یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن سلمہ کی وجہ سے ہم اس کو تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور رہا قاتل کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعیؒ کے نزدیک سامان کا استحقاق دیتا ہے حتی کہ اگر بھاگتے کافر کو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہ ہوگا لیکن مخفی نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں۔

اور شیخ ابن الہمام نے دعویٰ کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہو گئی اسی وجہ سے ہم نے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا۔ لیکن بیہقی نے دعویٰ کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہے اور اسی پر حکم قرار دیا گیا فافہم واللہ تعالےٰ اعلم م۔ والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ ومرکبہ وکذا ما کان علی مرکبہ من السرج والآلۃ وکذا ما معہ علی الدابۃ من مالہ فی حقیبتہ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلبہ وما کان مع غلامہ علی دابۃ اخری فلیس بسلبہ ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم واستبراہا لم یحل لہ وطیہا وکذا لا یبیعہا وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لہ ان یطاہا ویبیعہا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ کما یثبت بالقسمۃ فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی ہذا الاختلاف

اور سب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زین و لگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خورجی یا اس کی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہے۔ اور سوائے اس کے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور رہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دارالاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے۔ چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوکری پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھوکری پائی اور بذریعہ حیض کے اس کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ وطی کرنا یا اس کو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ (و مالک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اس کو جائز ہے کہ اس سے وطی کرے یا اس کو فروخت کرے کیونکہ ان کے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے دارالحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کافر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے ف۔ یعنی امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ واذا غلب الترك على الروم فسبوهم واخذوا اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق فى مال مباح وهو السبب على ما نبينه ان شاء الله تعالى۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر ان کو قید کر لیا اور ان کے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انہوں نے مال مباح پر قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہی ہے چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا على الترك حل لنا ما نجده من ذلك اعتبارا بسائر املاكهم واذا غلبوا على اموالنا والعياذ بالله واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعى لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومآلا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل۔ اور اگر ہم لوگ تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہم کو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں کی دوسری املاک ہم کو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ بھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور ان کو اپنے ملک میں لے گئے تو وہ ان کے مالک ہو جائیں گے۔ اور یہی مالک و احمدؒ کا قول ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہے۔ خواہ ہمارے ملک میں ابتداء کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں لے جاویں اور جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہے

چنانچہ ان کے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائے گا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ ان کے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس سے انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم ما فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے۔ کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اس کو فی الحال وانجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر کرامت کا سبب ہو یعنی اس سے ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک کے حق میں تیرا کیا گمان ہے۔ ف۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں فرمایا۔ للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم الآیۃ۔ یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیئے گئے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے ان کی ملک سے خارج ہو گئے۔ ورنہ جس کے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اس کے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال پر کفار غلبہ کرنے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے آیت مذکورۂ بالا قولہ خلق لکم ما فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے الخ۔ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں تو ممکن نہیں۔ پس جس کے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اس کا مال محترم ہے یعنی دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کیا گیا تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے۔ پھر جب کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لے جاویں لہٰذا اگر لے جانے سے پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر ان سے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس کی چیز ہے اس کو واپس دی جائے گی سوائے قول کہ جو امر حرام ہو وہ ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ اس میں نفع زیادہ ہو جیسے کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں نماز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اس کو حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا لہٰذا اگر مسلمان کو اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظھر علیھا المسلمون فوجدھا المالکون قبل القسمۃ فھی لھم بغیر شیء وان وجدوھا بعد القسمۃ اخذوھا بالقیمۃ ان احبوا لقولہ علیہ السلام فیہ ان وجدتہ قبل القسمۃ فھو لک بغیر شیء وان وجدتہ بعد القسمۃ فھو لک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملکہ بغیر رضاہ فکان لہ حق الاخذ نظرا لہ الا ان فی الاخذ بعد القسمۃ ضررا بالماخوذ منہ بازالۃ ملکہ الخاص فیاخذہ بالقیمۃ لیعتدل النظر من الجانبین والشرکۃ قبل القسمۃ عامۃ فیقل الضرر فیاخذہ بغیر قیمتہ پھر اگر ان مالوں پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکوں نے تقسیم سے پہلے ان کو پایا تو وہ ان کی مفت

اپنے اپنے مالوں کو لے لیں گے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو ان کا جی چاہے قیمت دیکر لے لیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اس کو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے ہے اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اس کو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہے۔ رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والطحاوی باسانید اضعاف ورواہ ابوداؤد باسناد جید مرسلا۔

اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اس کی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے زائل ہوئی تو اس کا لحاظ کرکے اس کو لینے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد لینے میں جس غازی کے حصہ سے لینا ہے اس کو ضرر پہنچے گا۔ کیونکہ اس کی ملک خاص زائل ہوتی ہے لہذا قیمت دے کر لے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہے تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔

وان دخل دار الحرب تاجر فاشترى ذلك واخرجه الى دار الاسلام فمالكه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذی اشتراه به التاجر وان شاء تركه لانه يتضرر بالاخذ مجانا الا ترى انه قد دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلناه ولو اشتراه بعرض ياخذه بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم ياخذه بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال الا بالقيمة ولو كان مغنوما وهو مثلی ياخذه قبل القسمة ولا ياخذه بعدها لان الاخذ بالمثل غير مفيد وكذا اذا كان موهوبا لا ياخذه لما بينا وكذا اذا كان مشترى بمثله قدرا ووصفا۔

اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جس کو حربی لوٹ لے گئے ہیں۔ اس میں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اس کے مالک اول کو اختیار ہے چاہے ان داموں کے عوض لے لے جتنے کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض دے کر خریدا ہے تو انصافی نظر اسی میں ہے جو ہم نے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خرید لے۔ اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعوض قیمت اس کو لے لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کی جائے گی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہے جیسے سونا چاندی گیہوں جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اس کو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ اس کے مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اس کو حربی سے ہبہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے۔ اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اس کے مثل چیز جو مقدار و وصف میں یکساں ہے دے کر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا۔

قال فان اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه واخذ ارشها فان المولى ياخذه بالثمن الذی اخذ به من العدو ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فلو اخذه ياخذه بمثله وهو لا يفيد ولا يحط شيء من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن بخلاف الشفعة لان الصفقة لما تحولت الى الشفيع صار المشتری فی يد المشتری بمنزلة المشتری شراء فاسدا والاوصاف تضمن فيه كما فی الغصب اما هنا الملك صحيح فافترقا۔

اور اگر کافروں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اس کو حربی سے خریدا اور دار الاسلام میں لایا پھر کسی نے اس کی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اس کی دیت وصول کر لی۔ پس اگر مولائے اول اس کو لینا چاہے تو انہیں داموں کو لے سکتا ہے جتنے کو اس نے حربی سے خریدا پس داموں کے عوض لینا تو اس وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی۔

(یعنی اس نے اپنی ملک میں یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولائے اول اس دیت کو بھی تو اس کے مثل دیکر لے حالانکہ یہ مبادلہ بے فائدہ ہے پھر واضح ہو کہ آنکھ پھوٹنے کے سبب داموں میں کچھ کم نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں داموں میں سے کچھ نہیں پڑتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے۔ اس واسطے کہ صفقہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد کے ہوگئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے۔ (کیونکہ ملکیت تام نہیں ہے) اور یہاں جو مسئلہ مذکور ہے اسی میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہوگیا۔ وان اسروا عبدا فاشتراہ رجل بالف درہم فاسروہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشتراہ رجل آخر بالف درہم فلیس للمولی الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر ما ورد علی ملکہ وللمشتری الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر ورد علی ملکہ ثم یاخذہ المالک القدیم بالفین ان شاء لانہ قام علیہ بالثمنین فیاخذہ بہما وکذا اذا کان الماسور منہ الثانی غائبا لیس للاول ان یاخذہ اعتبارا بحال حضرتہ۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اس کو کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خریدا یعنی دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اس غلام کو قید کرلیا اور اس کو دار الحرب میں لے گئے۔ پھر دوسرے مسلمان نے اس کو ہزار درہم کو خریدا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعوض داموں کے لے لے۔ کیونکہ قید ہونا اس کی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے بعوض داموں کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہے۔ تو مالک اول دونوں داموں کے عوض لے لے گا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہوگیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یملک علینا اہل الحرب بالغلبۃ مدبرینا وامہات اولادنا ومکاتبینا واحرارنا ونملک علیہم جمیع ذلک لان السبب انما یفید الملک فی محلہ والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسہ وکذا من سواہ لانہ تثبت الحریۃ فیہ من وجہ بخلاف رقابہم لان الشرع اسقط عصمتہم جزاء علی جنایتہم وجعلہم ارقاء ولا جنایۃ من ہؤلاء۔ اور کفار ہم پر غلبہ کرکے ہمارے مدبر وام ولد ومکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہوسکتے ہیں اور ہم ان پر غالب ہوکر ان کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہوجاتے ہیں کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے محل میں دیتا ہے اور محل اس کا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد ومدبر ومکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ ان میں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہوگئی بخلاف رقبۂ کفار کے کیونکہ ان کے کفر کی سزا میں شرع نے ان کی عصمت ساقط کرکے ان کو رقیق کردیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔

واذا ابق عبد مسلم لمسلم فدخل الیہم فاخذوہ لم یملکوہ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وقالا یملکونہ لان العصمۃ لحق المالک لقیام یدہ وقد زالت ولہذا لو اخذوہ من دار الاسلام ملکوہ ولہ انہ ظہرت یدہ علی نفسہ بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارہ لتحقق ید المولی علیہ تمکینا لہ من الانتفاع وقد زالت ید المولی فظہرت یدہ علی نفسہ وصار معصوما بنفسہ فلم یبق محلا للملک بخلاف المتردد لان ید المولی باقیۃ لقیام ید اہل الدار فمنع ظہور یدہ واذا لم یثبت الملک لہم عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ یاخذہ المالک القدیم بغیر شیء موہوبا کان او مشتری او مغنوما قبل القسمۃ وبعد القسمۃ یؤدی عوضہ من بیت المال لانہ لا یمکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الغانمین وتعذر اجتماعہم ولیس لہ علی المالک جعل

الابق لانہ ظاہر لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ ۔ اگر کسی مسلمان کا مسلمان غلام بھاگ کر دار الحرب میں داخل ہوا اس کو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مالک نہ ہوں گے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جائیں گے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اس پر قائم ہوتا ہے ۔ حالانکہ یہاں قبضہ زائل ہو گیا ولہذا اگر اس کو دار السلام سے پکڑ لے جائیں تو بھی مالک ہو جائیں گے ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دار السلام سے نکلنے کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اس پر مولیٰ کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولیٰ اس سے انتفاع کا قابو پاوے ۔ اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا ۔ پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا تو ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اس غلام کے جو دار السلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہو گا ۔ کیونکہ اس پر مولے کا قبضہ باقی ہے اس لئے کہ دار السلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے ۔ اس نے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافروں کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اس کو مفت لے لے گا ۔ خواہ کافروں سے اس کو کوئی بطور ہبہ لائے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لے گا مگر جس کے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اس کا عوض دیا جائے گا کیونکہ تقسیم دوہرانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ غازی لوگ متفرق ہو گئے اور ان کا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دار الحرب سے لایا اس کا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اس نے اپنے واسطے کیا اس لئے کہ اپنی زعم میں اس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا نف سے اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے ۔ ع ۔ وان ند بعیر الیہم فاخذوہ ملکوہ لتحقق الاستیلاء اذ لا ید للعجماء لتظہر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا ۔ اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافروں کے یہاں چلا گیا اور انہوں نے اس کو پکڑ لیا تو اس کے مالک ہو جائیں گے کیونکہ مال مباح پر غلبہ پایا گیا ۔ اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے ۔ وان اشتراہ رجل وادخلہ دار الاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لما بینا ۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دار السلام میں لایا تو مالک قدیم انہیں داموں کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے ۔ فان ابق عبد الیہم وذہب معہ بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کلہ واشتری رجل ذلک کلہ واخرجہ الی دار الاسلام فان المولے یاخذ العبد بغیر شئی والفرس والمتاع بالثمن وہذا عند ابی حنیفۃ وقالا یاخذ العبد وما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا لحالۃ الاجتماع بحالۃ الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد ۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اس کو معہ گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا ۔ پھر کسی شخص نے یہ سب ان سے خریدا اور دار السلام میں لائے تو مولائے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو داموں کے عوض لے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو معہ گھوڑے و اسباب کے داموں کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس ہے اور ہم نے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا تھا یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں یہی حکم ہے تو معہ گھوڑا ہو

اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخله دار الحرب عتق عند ابی حنیفة رح وقالا لا یعتق لان الازالة کانت مستحقة بطریق معین وهو البیع وقد انقطعت ولایة الجبر علیه فبقی فی یده عبدا ولابی حنیفة رح ان تخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وهو تباین الدارین مقام العلة وهو الاعتاق تخلیصا له کما یقام مضی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم احد الزوجین فی دار الحرب - اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان باندی غلام خرید کر دار الحرب میں لے گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا۔ (یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کر کے اس کے دام حربی کو دے دیتا۔ ع) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اس کے قبضہ میں مملوک رہ گیا اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہے تو شرط کو یعنی دونوں ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائے گا۔ یعنی آزاد کرنا تاکہ غلام مذکور اس کی ذلت سے چھوٹ جائے جیسے درصورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اس کا شوہر مسلمان ہوگیا تو تین حیض گزر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے سابق کافر سے چھوٹے۔ واذا اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظهر علی الدار فهو حر وکذلک اذا خرج عبیدهم الی عسکر المسلمین فهم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول الله علیه السلام تقضی بعتقهم وقال هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه بالخروج الینا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعة المسلمین اذا ظهر علی الدار واعتبار یدہ اولی من اعتبار ید المسلمین لانها اسبق ثبوتا علی نفسه فالحاجة فی حقه الی زیادة توکید وفی حقهم الی اثبات الید ابتداء فکانت اولی -

اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں نکل آیا یا دیں تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آگئے تو سب آزاد ہیں کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آگئے تھے تو آپ نے ان کی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی ورواہ ابو داؤد مرسلاً۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کر کے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے محفوظ ہوگیا اور اس کا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ مسلمانوں کا اس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اس کا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اس قبضہ کی صرف مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتدائے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولیٰ ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لے کر آیا پس اگر حربیوں میں سے کوئی شخص امان لے کر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لے کر حربیوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اس کو غدر وخیانت روا نہیں ہے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یحل له ان یتعرض بشیء من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن ان لا یتعرض لهم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلک یکون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملکهم فاخذ اموالهم او حبسهم او فعل غیره بعلم الملک ولم یمنعه لانهم هم الذین نقضوا العهد بخلاف الاسیر لانه غیر مستامن فیباح له التعرض وان اطلقوه طوعا۔

اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہوا تو اس کو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اس نے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ ان کے اموال چھین لئے یا ان کو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اس نے امان کا عہد نامہ نہیں کیا ہے پس اس کو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافروں نے اس کو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بهم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج به ملکه ملکا محظورا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک خبثا فیه فیومر بالتصدق به وهذا لان الحظر لغیره لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناه۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے غدر کر کے ان کی کوئی چیز لی اور دار الاسلام میں نکال لایا تو اس کا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہے۔ اس واسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اس نے اس مال میں ایک خبث پیدا کر دیا تو اس کو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائے گا اور یہ اس واسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار میں بیان کر چکے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانه حربی او اذان هو حربیا او غصب احدهما صاحبه ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منهما علی صاحبه بشیء اما الادانة فلان القضاء یعتمد الولایة ولا ولایة وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعاله وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانه صار ملکا للذی غصبه واستولی علیه لمصادفته مالا غیر معصوم علی ما بیناه وکذلک لو کانا حربیین فعلا ذلک ثم خرجا مستامنین لما قلنا۔

اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اس کو ادھار دیا یا اس نے کسی حربی کو ادھار دیا یا ایک نے دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس

ادھار کی صورت میں اس واسطے کچھ حکم جاری نہ ہوگا کہ حکم قاضی اس وقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اس کو ولایت
حاصل ہو حالانکہ ادھار لین دین کے وقت، قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی
قاضی کو اس حربی پر جو امان لے کر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستامن نے اپنے گذشتہ افعال کی
بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیا ہے رہا غصب کا معاملہ
تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہوگئی جبکہ غصب کر کے وہ اس پر غالب ہو گیا کیونکہ اس کا غصب ایسے مال
پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ (یعنی دار الحرب کے لوگ۔ اور ان کا مال اور وہ جگہ قابل
ملکیت اور غیر محترم ہے)۔

اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لے کر ہمارے یہاں آئے اور ہمارے قاضی
کے یہاں مقدمہ پیش کیا، تو قاضی کچھ حکم نہیں کرے گا کیونکہ حکم قضاء باعتماد ولایت ہے نفسہ یعنی قاضی کو یہ
ولایت حاصل ہو کہ اس کا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہئے۔ حالانکہ جہاں حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب
ہے وہاں قاضی کی ولایت نہیں ہے اور یہ اس وقت حکم ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں
آئے بلکہ صرف امان لے کر آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینهما ولم يقض بالغصب اما المداينة فلانها
وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه
ملكه ولا خبث في ملك الحربي حتى يؤمر بالرد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں
کے درمیان قرضہ کو حکم کیا جائے گا یعنی قرضدار ادا کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ
ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بر وقت فیصلہ کے
دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا بوجہ
مذکورہ بالا ہے کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مغصوب کا مالک ہو گیا اور حربی
کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اس کو پھیرنے کا حکم دیا جائے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب
حربيا ثم خرجا مسلمين امر برد الغصب ولم يقض عليه اما عدم القضاء فلما بينا انه ملكه واما الامر بالرد فمراده الفتوى
به فلانه فسد الملك لما يقارنه من المحرم وهو نقض العهد۔ اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں گیا اور اس نے کسی

حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دونوں دار الاسلام میں آئے تو مسلمان کو از راہ دیانت
کہا جائے گا کہ اس کا مال مغصوبہ واپس کر دے مگر قاضی اس پر حکم نہیں کرے گا۔ پس قاضی کا حکم نہ کرنا تو اسی وجہ سے
ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہو گیا اور رہا مسلمان کو یہ فتوی دینا کہ وہ واپس کر دے تو یہ اس وجہ
سے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگئی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان
فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلى القاتل الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطأ اما الكفارة فلاطلاق
الكتاب والدية لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل لعارض الدخول بالامان وانما لا يجب القصاص لانه لا يمكن
استيفاؤه الا بمنعة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب وانما تجب الدية في ماله في العمدلان
العواقل لا تعقل العمد وفي الخطأ لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم على اعتبار تركها۔ اگر دو

مسلمان امان لے کر دار الحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں ایک نے دوسرے کو عمداً یا خطاء سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مددگار برادری کو نہیں اٹھا دے گی اور خطا کی صورت میں اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہونا بدلیل اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب الٰہی میں قتل خطا میں مطلقاً کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دار الاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبة مومنة الآیة۔ یعنی جس نے کسی مومن کو خطاء سے قتل کیا تو اس پر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ۔ پس دار الاسلام میں یہ خطا ہو یا دار الحرب میں ہو اس پر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا) اور رہا دیت واجب ہونا یعنی قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دار الاسلام میں حاصل تھی وہ دار الحرب میں امان لے کر جانے سے باطل نہ ہوئی (تو اس کا خون رائگاں نہ ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی) اور قصاص اس وجہ سے لازم نہ ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت وقوت کے ممکن نہیں اور منعت بدون امام وجماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دار الحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہؒ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عمداً قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک واحمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقلہ یعنی مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہیں برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں ان پر دیت نہ ہوگی۔ کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ انہی خطاوار کی حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ یہاں ملک دوسرا ہے یعنی دار الحرب ہے جہاں ان کو حفاظت کی طاقت نہیں ہے فہ تو ان پر دیت بھی نہ ہوگی ۔ وان کانا اسیرین فقتل احدھما صاحبہ او قتل مسلم تاجر اسیرا فلا شیء علی القاتل الا الکفارۃ فی الخطاء عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وقالا فی الاسیرین الدیۃ فی الخطاء والعمد لان العصمۃ لا تبطل بعارض الاسر کما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناہ وامتناع القصاص لعدم المنعۃ وتجب الدیۃ فی مالہ لما قلنا ولابی حنیفۃ رحمہ اللہ ان بالاسر صار تبعا لھم لصیرورتہ مقھورا فی ایدیھم ولھذا یصیر مقیما باقامتھم ومسافرا بسفرھم فیبطل بہ الاحراز اصلا وصار کالمسلم الذی لم یھاجر الینا وخص الخطاء بالکفارۃ لانہ لا کفارۃ فی العمد عندنا ۔ اور اگر دونوں مسلمان جو دار الحرب میں داخل کئے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جا کر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اگر قتل بخطا ہو تو کفارہ واجب ہے ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔ خواہ قتل بخطا ہو یا بعمد ہو اس واسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اس کی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لے کر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا ۔ پس قصاص ممتنع ہونا اس وجہ سے کہ منعت نہیں ہے اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ نہیں اٹھاتے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہوگیا کیونکہ وہ ان کے ہاتھوں میں مغلوب ہے اس واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائے گا ۔ اور جب وہ سفر کریں یہ بھی مسافر ہو جائے گا تو اس سے اپنے نفس کی ضمانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہو گیا جو دار الحرب میں اسلام لا کر ہجرت کر کے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے ف۔ واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں ۔

جو قاضی خاں نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عمد میں قصاص واجب ہو۔ کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت منصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے کچھ بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

حربی مستامن کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یمکن ان یقیم فی دارنا سنة ویقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت علیک الجزیة والاصل ان الحربی لا یمکن من اقامة دائمة فی دارنا الا بالاسترقاق او الجزیة لانه یصیر عینا لهم وعونا علینا فیلتحق المضرة بالمسلمین ویمکن من الاقامة الیسیرة لان فی منعها قطع المیرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بینهما بسنة لانها مدة تجب فیها الجزیة فیکون الاقامة لمصلحة الجزیة ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الی وطنه فلا سبیل علیه واذا مکث سنة فهو ذمی لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام الیه صار ملتزما للجزیة فیصیر ذمیا وللامام ان یوقت فی ذلک ما دون السنة کالشهر والشهرین۔

اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہوا تو اس کو یہ قابو نہ دیا جائے گا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اس سے فرما دے گا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھ پر جزیہ رکھوں گا۔ اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دار الاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائے گا مگر بطور غلام بنائے یا جزیہ باندھنے کے کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پر ان کا مددگار ہو جائے گا۔ تو مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اس کو قابو دیا جائے گا کیونکہ اس کے منع کرنے میں اناج و دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ پس ہم نے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھا ہے کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بمصلحت جزیہ ہوگی۔ پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہے یعنی پھر اپنے وطن نہیں جانے پاوے گا کیونکہ امام نے اس سے پیشتر کہہ دیا پھر جب وہ ٹھہرا تو اس نے اپنے اوپر جزیہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کر دے۔ واذا اقامها بعد مقال الامام یصیر ذمیا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگوئے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائے گا بدلیل مذکورہ بالا نصب کہ اس نے اپنے اوپر جزیہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یترک ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائے گا۔ لان عقد الذمة لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے کیف وان فیه قطع الجزیة وجعل ولده حربا علینا وفیه مضرة بالمسلمین۔ اور کیونکر چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے میں جزیہ کم ہو جائے گا اور اس کی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہے۔ فان دخل الحربی دارنا بامان فاشتری ارض خراج فاذا وضع علیه الخراج فهو ذمی لان خراج الارض بمنزلة خراج الراس فاذا التزمه صار ملتزما المقام فی دارنا اما بمجرد الشراء لا یصیر ذمیا لانه قد یشتریها للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلک تلزمه الجزیة لسنة مستقبلة لانه یصیر ذمیا بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه وقوله فی الکتاب فاذا وضع علیه الخراج فهو ذمی تصریح بشرط الوضع فیتخرج علیه احکام جمة فلا یغفل عنه۔ پس اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہوا پس اس نے یہاں کوئی زمین خراجی خریدی۔ پس جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اس کے جزیہ کے ہے۔ پس جب اس نے خراج کو اپنے اوپر لازم کیا تو دار الاسلام

میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہے اور جب ذمی پر خراج زمین لازم لایا تو اس کے بعد اس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائے گا۔ پس جب سے جزیہ لازم ہوا اسی وقت سے مدت معتبر ہوگی۔ اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ پھر جب اس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہے کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہو گا یعنی اس سے پہلے اس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہیں تو اس کو بھولنا نہ چاہئے۔ واذا دخلت حربية بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اس نے اپنے شوہر کے تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ عورت کو طلاق دے کر اپنے ملک کو واپس جائے تو اس نکاح سے اس نے اپنے اوپر یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولو ان حربيا دخل دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لے کر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور دار الاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے لوٹ آیا تو اب اس کا خون مباح ہے کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہے اور دار الاسلام میں جو کچھ اس کا مال ہے وہ خطرہ میں ہے یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہے۔ فان اسر او ظهر على الدار فقتل سقطت ديونه وصارت الوديعة فيئا اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دار الحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اس کے قرضے ساقط ہو گئے اور اس کی ودیعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ودیعت تو فی الحقیقت اس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ دار الاسلام میں جس کے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اس کا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہے تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اس کے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہو گئی۔ اب رہا قرضہ جو دار الاسلام میں کسی قرضدار پر ہے اس کا ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس پر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ کے ہوتا ہے اور حربی کا مطالبہ ساقط ہو گیا۔ پھر جس شخص پر قرضہ ہے اس کا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اس مال پر پہلے سے ہے تو اسی کے ساتھ یہ خاص رہے گا۔ وان قتل ولم يظهر على الدار فالقرض والوديعة لورثته وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده۔ اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اس کا قرض و ودیعت جو کچھ دار الاسلام میں ہے اس کے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جب اس کی ذات مال غنیمت نہ ہوئی تو اس کا مال بھی غنیمت نہ ہوا کیونکہ دار الاسلام میں آنے کے واسطے جو اس نے امان لی تھی وہ اس کے مال کے حق میں باقی ہے۔ لہذا اس کا قرضہ یا ودیعت اس کو یا اس کے بعد اس کے وارثوں کو واپس دی جائے گی۔ قال وما اوجف المسلمون عليه من اموال اهل الحرب بغير قتال يصرف في مصالح المسلمين كما يصرف الخراج قالوا هو مثل الاراضي التي اجلوا اهلها عنها والجزية ولا خمس

فی ذلک وقال الشافعی یخمسها الخمس اعتبارا بالغنیمة ولنا ما روی انه علیه السلام اخذ الجزیة وکذا عمر ومعاذ رضی الله عنهما ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانه مال ماخوذ بقوة المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمة لانه مملوک بمباشرة الغانمین وبقوة المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحقه الغانمون بمعنی وفی هذا السبب واحد وهو ما ذکرناه فلا معنی لایجاب الخمس۔ غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں صرف کیے جائیں گے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مشائخؒ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل ان اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیہ کے ہیں اور ان میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جزیہ و اراضی خراج سب میں پانچوں حصہ لیا جائے گا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ اور حضرت عمرؓ نے اہل سواد سے اور حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے جزیہ لیا اور یہ سب بیت المال میں رکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا۔ رواہ ابوداؤد۔

اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے۔ پس اس میں سے بنظر رعب کے پانچویں حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان وله امرأة فی دار الحرب واولاد صغار وکبار ومال اودع بعضه ذمیا وبعضه حربیا وبعضه مسلما فاسلم ههنا ثم ظهر علی الدار فذلک کله فیء اما المرأة واولاده الکبار فظاهر لانهم حربیون کبار ولیسوا باتباع وکذلک ما فی بطنها لو کانت حاملا لما قلنا من قبل واما الاولاد الصغار فلان الصغیر انما یصیر مسلما تبعا لاسلام ابیه اذا کان فی یده وتحت ولایته ومع تباین الدارین لا یتحقق ذلک وکذا امواله لا تصیر محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارین فبقی الکل فیئا وغنیمة۔ اور اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اس کی زوجہ اولاد صغیر و کبیر ہے اور اس کا مال جس میں سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس ودیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا پھر غازیوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہوگا۔ پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وے حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو پیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہوگا کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک اپنی ماں کا جزو ہے اور رہی اس کی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہو کر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہے اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہے تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان کے محفوظ کرنے سے اس کے مال محفوظ نہ ہوں گے کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہے اور اس کے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظهر علی الدار فاولاده الصغار احرار مسلمون تبعا لابیهم لانهم کانوا تحت ولایته حین اسلم اذ الدار واحدة وما کان من مال اودعه مسلما او ذمیا فهو له لانه فی ید محترمة ویده کیده وما سوی ذلک فیء اما المرأة واولاده الکبار فلما قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلانه لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمة۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر دار الاسلام میں آیا۔ پھر مجاہدین اس ملک پر

غالب ہوئے تو اس کی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان ہیں کیونکہ اسلام لانے کے وقت اس کی ولایت میں تھے۔ اس لئے کہ ملک واحد ہے یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دار الحرب میں ہیں اور اس کے مال میں سے جو کچھ اس نے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس رکھا تو یہ اسی کا ہے کیونکہ وہ محترم قبضہ میں ہے اور نائب کا قبضہ بمنزلہ اس کے ذاتی قبضہ کے ہے۔ اور ما سوائے مذکورۂ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہوتا اس وجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں۔ اور اس کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں رہا اس کا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اس وجہ سے ہے کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اس واسطے کہ حربی کو قبضہ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتلہ مسلم عمدا او خطأ وله ورثة مسلمون هناك فلا شئ عليه الا الكفارة فى الخطاء وقال الشافعىؒ تجب الدية فى الخطاء والقصاص فى العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لكونه مستجلبا للكرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهى ثابتة اجماعا والمقومة كمال فيه لكمال الامتناع به فيكون وصفا فيه فيتعلق بما علق به الاصل ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مومن فتحرير رقبة مومنة الآية جعل التحرير كل الموجب رجوعا الى حرف الفاء او الى كونه كل المذكور فينتفى غيره ولان العصمة المؤثمة بالآدمية لان الآدمى خلق متحملا اعباء التكاليف والقيام بها بحرمة التعرض والاموال تابعة لها اما المقومة فالاصل فيها الاموال لان التقوم يوذن بجبر الفائت وذلك فى الاموال دون النفوس لان من شرط التماثل وهو فى المال دون النفس فكانت النفوس تابعة ثم العصمة المقومة فى الاموال بالاحراز بالدار لان العزة بالمنعة فكذلك فى النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعة الكفرة لما انه اوجب ابطالها والمرتد والمستأمن فى دارنا من اهل دارهم حكما لقصدهما الانتقال اليها۔ اگر دار الحرب میں کوئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اس کو کسی مسلمان نے عمداً یا خطاء سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہ ہوگی۔ سوائے اس کے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ (اور دیانت میں اس پر توبہ واستغفار فرض ہے) اور شافعیؒ نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عمد میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اس کے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ اس واسطے ہے کہ عصمت دراصل گناہگار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصل زجر حاصل ہوتا ہے (یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اس کے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گنہگار ہوں گا تو قتل سے پرہیز کرے گا) اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہے اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اس کے عوض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کامل طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آنا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہے۔ اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آوے گی یہ تقریر دلیل شافعیؒ ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مومنة الآية یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ

مقتول خود مومن ہے تو بردۂ مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الآیۃ۔ پس اللہ تعالیٰ نے بردہ آزاد کرنا
پوری سزائے واجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اس کی جزا یہی ہے کہ ایک بردہ آزاد کرے۔
اس لفظ سے کہ آیت میں فا صیغۂ مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزا ہے یہی مذکور ہے تو اس
کے سوائے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہے وہ بوجہ آدمی ہونے
کے ہے کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھا دے اور ان پر قائم رہے یاں طور کہ
نفس انسانی سے تعرض حرام جانے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اس کا
قیمتی ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اس کو
پورا کیا جائے اور ایسا کرنا مالوں ہی میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس
چیز سے پورا کرتا ہے وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال ہی میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے۔ پس خون بہا
دینے میں اصل مال ہے اور جان اس کی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے خون بہا دیا جاتا ہے یہ وہی
نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منعت حاصل ہو۔
پس یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شرع نے کافروں سے منعت ہونا معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں
کی قوت و مددگاری کو باطل کر دیا ہے۔ (وعلی ہذا اگر دارالاسلام میں حربی مستامن یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی
قصاص و خون بہا ساقط ہوگا کیونکہ مرتد و مستامن جو ہمارے ملک میں ہیں وہ حکماً حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان
دونوں کا قصد یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلما خطأ لا ولی له او قتل حربیا دخل الینا
بامان فاسلم فالدیة علی عاقلته للامام وعلیه الکفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ فیعتبر بسائر النفوس المعصومة
ومعنی قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے
خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار
برادری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کریں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اس نے نفس معصوم
کو خطا سے قتل کیا تو اس کا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ
امام کو ادا کریں اس کے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے۔ پھر
یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدیة
لان النفس معصومة والقتل عمد والولی معلوم وهو العامة او السلطان قال علیه السلام السلطان ولی من لا ولی له
وقوله وان شاء اخذ الدیة معناه بطریق الصلح لان موجب العمد وهو القود عینا وهذا لان الدیة انفع فی هذه المسألة
من القود فلهذا کان له ولایة الصلح علی المال ولیس له ان یعفو لان الحق للعامة وولایته نظریة ولیس من النظر
اسقاط حقهم من غیر عوض۔ اور اگر اس نے عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو قصاص میں
قتل کرے اور چاہے صلح کر کے اس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعمد واقع ہوا اور ولی معلوم
ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اس کا سلطان
ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل
کا موجب قصاص لینا معین ہے۔ پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ

نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے۔ پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام ان کی طرف سے والی ہے اور اس کی ولایت بنظر مصلحت ہے اور مفت ان کا حق ساقط کرنے میں کچھ کبھی مصلحت نہیں ہے۔ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اس کے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر وظائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اس کی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے آئندہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان اور محصول گورنمنٹ ہے اور ٹیکس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہے اور عشر میں صرف پیداوار کی دہائی ہے اور چونکہ عشر میں معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیئے جس پر عشر ہوتا ہے اور جس پر خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے فرمایا قال ارض العرب کلھا ارض عشر وھی ما بین العذیب الی اقصی حجر بالیمن بمھرۃ الی حد الشام والسواد ارض خراج وھو ما بین العذیب الی عقبۃ حلوان ومن الثعلبۃ ویقال من العلث الی عبادان لان النبی علیہ السلام والخلفاء الراشدین لم یاخذوا الخراج من اراضی العرب ولانہ بمنزلۃ الفیء فلا یثبت فی اراضیھم کما لا یثبت فی رقابھم وھذا لان وضع الخراج من شرطہ ان یقر اھلھا علی الکفر کما فی سواد العراق ومشرکو العرب لا یقبل منھم الا الاسلام او السیف وعمرؓ حین فتح السواد وضع الخراج علیھا بمحضر من الصحابۃؓ ووضع علی مصر حین افتتحھا عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابۃ علی وضع الخراج علی الشام ۔ زمین عرب کل عشری ہے اور وہ عذیب سے لے کر یمن میں مہرہ کے پتھر تک ہے (یہ طول ہے اور عرض میں ریگ رواں سے لے کر) حد شام تک ہے اور سواد عراق کی زمین خراجی ہے اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض میں اور ثعلبیہ سے لے کر اور کہا جاتا ہے کہ علث سے لے کر عبادان تک طول میں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہے۔ اور اس لئے کہ وہ بمنزلۂ فی غنیمت کے ہے تو عرب کی زمینوں میں خراج ثابت نہ ہوگا جیسے اہل عرب کی گردنوں میں نہیں ثابت ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاویں جیسے سواد عراق میں ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اس ملک پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے میں اجماع کیا ہے۔ قال وارض السواد مملوکۃ لاھلھا یجوز بیعھم لھا وتصرفھم فیھا لان الامام اذا فتح ارضا عنوۃ وقھرا لہ ان یقر اھلھا علیھا ویضع علیھا وعلی رؤسھم الخراج فتبقی الاراضی مملوکۃ لاھلھا وقد قدمناہ من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی مملوک ہے حتی کہ ان کا یہ زمین بیچنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ وہاں کے لوگوں کو اس زمین پر قائم رکھے اور ان پر اور ان کی زمین پر خراج مقرر کرے تو اراضی وہاں کی لوگوں کی مملوک رہے گی۔ اور ہم

اس کو باب قسمۃ الغنائم میں پہلے بیان کر چکے۔ قال وکل ارض اسلم اھلھا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر لان الحاجة الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق به لما فیه من معنی العبادۃ وکذا ھو اخف حیث یتعلق بنفس الخارج۔ اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قہراً فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتداءً لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق میں عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ اس میں عبادت کے معنی ہیں، اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ وکل ارض فتحت عنوۃ فاقر اھلھا علیھا فھی ارض خراج وکذا اذا صالحھم لان الحاجة الی ابتداء التوظیف علی الکافر والخراج الیق به ومکة مخصوصة من ھذا فان رسول الله علیه السلام فتحھا عنوۃ ترکھا لاھلھا ولم یوظف الخراج اور جو زمین بقہر و غلبہ فتح کی گئی پھر وہاں کے لوگ اس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداءً لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر پڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے مکہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور ان پر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیھا ماء الانھار فھی ارض خراج وما لم یصل الیھا ماء الانھار واستخرج منھا عین فھی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیة ونماؤھا بمائھا فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا سوتا نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے۔ کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اس کی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہوگا ف یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فھی عند ابی حنیفة رح معتبرۃ بحیزھا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقربه فھی خراجیة وان کانت من حیز ارض العشر فھی عشریة والبصرۃ عندہ عشریة باجماع الصحابة رض لان حیز الشیء یعطی له حکمه کفناء الدار یعطی له حکم الدار حتی یجوز لصاحبھا الانتفاع به وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیة لانھا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابة رض وظفوا علیھا العشر فترک القیاس لاجماعھم۔ جس نے کسی زمین موات کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا موقع دیکھا جائے۔ پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ ہے اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔

رواہ ابن عبد البر

کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے۔ اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اس کو لینا جائز نہیں ہے اور بصرہ کے حق میں ابو حنیفہ کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عشر باندھا تو ان کے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمدؒ ان احیاھا ببئر حفرھا او بعین استخرجھا او ماء دجلة والفرات او الانھار العظام التی لا یملکھا احد فھی عشریة وکذا ان احیاھا بماء السماء وان احیاھا بماء الانھار التی احتفرھا الاعاجم مثل نھر الملک ونھر یزدجرد فھی خراجیة لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ھو

السبب فيهما ولانه لا يمكن توظيف الخراج ابتداء على المسلم كرها فيعتبر في ذلك الماء لان السقي بماء الخراج دلالة التزامه - اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکال کر اس سے پانی سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جن کو شاہان و امیران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اس لئے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے کیونکہ جب اس نے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اس نے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا ف۔ اگر کسی کافر کی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر بدستور خراج قائم رہے گا۔ قال والخراج الذي وضعه عمرؓ على اهل السواد من كل جريب يبلغه الماء قفيز هاشمي و هو الصاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والنخيل المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمرؓ فانه بعث عثمان بن حنيف حتى يمسح سواد العراق وجعل حذيفة مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثين الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض من غير نكير فكان اجماعا منهم ولان المؤن متفاوتة فالكرم اخفها مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة والرطاب بينهما والوظيفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب في الكرم اعلاها وفي الزرع ادناها وفي الرطبة اوسطها۔ اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جس کو پانی پہنچا اس پر ایک قفیز ہاشمی یعنی ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں۔ اور ہر جریب انگور پر جو باہم متصل ہوں یعنی درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدؒ و ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انہوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا۔ پس تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسے ہم نے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہؓ کا اجماع ہو گیا۔

اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت کم ہے اور ہمیشہ باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب ہیں یعنی کھیرے و ککڑی و بینگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور میں سب سے بڑھ کر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوى ذلك من الاصناف كالزعفران والبستان وغيره يوضع عليها بحسب الطاقة لانه ليس فيه توظيف عمرؓ وقد اعتبر الطاقة في ذلك فنعتبرها فيما لا توظيف فيه قالوا ونهاية الطاقة ان يبلغ الواجب نصف الخارج لا يزاد عليه لان التنصيف عين الانصاف لما كان لنا ان نقسم الكل بين الغانمين والبستان كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار اخرى وفي ديارنا وظفوا من الدراهم في الاراضي كلها وترك كذلك لان التقدير يجب ان يكون بقدر الطاقة من اي شئ كان - اور ان کے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان باندھا جائے گا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو جن میں آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہنچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اوسط درجہ یہی عین انصاف ہے جبکہ ہم کو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جس کے گرد چہار دیواری ہو اور اس کے اندر متفرق درختان خرما و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہم الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمرؓ لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا لا بل حملناہا ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وھذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمدؒ اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسفؒ لا یجوز لان عمرؓ لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے یعنی پیداوار سے لگان نکلنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جس کو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جس کو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اس کو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔

اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمدؒ کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے لگان نہیں بڑھایا۔ وان غلب علی ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنہا او اصطلم الزرع آفۃ فلا خراج علیہ لانہ فات التمکن من الزراعۃ وھو النماء التقدیری المعتبر فی الخراج وفیما اذا اصطلم الزرع آفۃ فات النماء التقدیری فی بعض الحول وکونہ نامیا فی جمیع الحول شرط کما فی مال الزکوۃ او یدار الحکم علی الحقیقۃ عند خروج الخارج۔ اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ آیا یا اس کا پانی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اس پر خراج نہیں ہے کیونکہ زراعت کا قابو جاتا رہے گا اور خراج میں یہی معتبر ہے کہ نمود تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی آفت پہنچے تو سال کے بعض حصہ میں نمود تقدیری زائل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمود ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال زکوٰۃ میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمود حقیقی پر مدار حکم ہو گیا کیونکہ یعنی نمود تقدیری تو نمود حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب زراعت نکل آئی تو حقیقی نمود موجود ہوا تو خراج کا تعلق بھی حقیقی نمود سے ہوا۔ پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہوگا۔ ف ع۔ لیکن اوجیہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال وان عطلہا صاحبہا فعلیہ الخراج لان التمکن کان ثابتا وھو الذی فوتہ قالوا من انتقل الی اخس الامرین من غیر عذر فعلیہ خراج الاعلی لانہ ھو الذی ضیع الزیادۃ وھذا یعرف ولا یفتی بہ کیلا تجترئ الظلمۃ علی اخذ اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہوگا۔ کیونکہ

اس کو زراعت کی قدرت تھی اور اس نے خود ہی ضائع کی۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو اور اس نے بغیر عذر کے کمتر چیز مثل جو او غیرہ کے بوئے تو اس پر اعلیٰ درجہ کا خراج واجب ہوگا کیونکہ اس نے زیادت کو کھویا اور یہ حکم بیان لینا چاہئے اور اس کا فتویٰ نہ دینا چاہیئے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج على حاله لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة فى حالة البقاء فامكن ابقاؤه على المسلم۔ اور جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اس سے بدستور سابق خراج لیا جائے گا کیونکہ خراج میں بار خرچہ کے معنی ہیں تو حالت بقاء میں بھی اس کو مؤنت اعتبار کیا جائے گا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے نسے اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتداء کرنا ممکن نہیں ہے۔ ویجوز ان يشترى المسلم ارض الخراج من الذمى ويؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة اشتروا اراضى الخراج وكانوا يؤدون خراجها فدل على جواز الشراء واخذ الخراج واداءه للمسلم من غير كراهة۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اس سے خراج لیا جاوے بدلیل مذکورۂ بالا یعنی اس مؤنت کو باقی رکھنا ممکن ہے۔ اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ ولا عشر فى الخارج من ارض الخراج وقال الشافعى يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا فى محلين بسببين مختلفين فلا يتنافيان ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج فى ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة ولان الخراج يجب فى ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر فى ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان فى ارض واحدة وسبب الحقين واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر فى العشر تحقيقا وفى الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض وعلى هذا الخلاف الزكوة مع احدهما۔ زمین خراج کی پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کئے جائیں گے کیونکہ یہ دو حق مختلف ہیں جو دو محل میں مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب قوت پیدائش کے ہے اور عشر پیداوار پر بسبب حقیقی پیدائش کے ہے) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو ان کا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہراً بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطور خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی نہیں ہے۔ مع) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی ہے یعنی پیداوار والی زمین ہی صرف اتنا فرق ہے کہ عشر میں تحقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت زراعت معتبر ہے اور حقیقۃً زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین

اور ایسا ہی اختلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے میں ہے ف۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اس میں زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنة لان عمرؓ لم یوظفه مکررا بخلاف العشر لانه لا یتحقق عشرا الا بوجوبه فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے ف۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اس میں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیة

یہ باب جزیہ کے بیان میں ہے جزیہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنفؒ نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وھی علی الضربین جزیة توضع بالتراضی والصلح فتتقدر بحسب ما یقع علیه الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیه السلام اہل نجران علی الف ومائتی حلة ولان الموجب ھو التراضی فلا یجوز التعدی الی غیر ما وقع علیه الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہے ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اس کی مقدار وہی ہوگی جس پر دونوں نے اتفاق کیا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار دو سو حلہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جس پر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے ف۔ واضح ہو کہ صلح نجران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس طرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصارائے نجران سے دو ہزار حلہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور عاریت دیں اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہوں گے۔ یہاں تک کہ واپس دیں اس شرط پر صلح کہ ان کا کوئی گرجا منہدم نہ کیا جائے گا اور ان کا قس نہیں نکالا جائے گا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاویں گے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھاویں۔ رواہ ابوداؤد۔ اور حلہ کے معنی ایک ازار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں سوائے اس کے کہ سدیؒ نے شاید عباسؓ کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل نجران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ وجزیة یبتدی الامام وضعها اذا غلب الامام علی الکفار واقرھم علی املاکھم۔ اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتداء کر کے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر ان کو ان کی املاک پر باقی چھوڑے ف۔ یعنی امام نے بزور شمشیر کسی ملک کفر کو فتح کر کے کافروں پر احسان کیا اور ان کو ان کے گھر واراضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور ان پر جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیضع علی الغنی الظاهر الغنی فی کل سنة ثمانیة واربعین درهما یاخذ منهم فی کل شهر اربعة دراهم۔ پس ایسے تونگر پر جس کی تونگری کھلی ظاہر ہو سالانہ اڑتالیس درم باندھے گا کہ ہر ماہ ان سے چار درم لئے جاویں گے۔ وعلی وسط الحال اربعة وعشرین درهما فی کل شهر درهمین۔ اور متوسط حالت والے پر

سالانہ چوبیس درم باندھے گا کہ ماہواری دو درم لئے جاویں گے۔ وعلی الفقیر المعتمل اثنی عشر درھما۔ اور جس کے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھے گا۔ ف۔ الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیہ رکھا جائے گا حتی کہ جو شخص اپاہج۔ لنجا ہو اس پر جزیہ نہیں اگرچہ مالدار ہو۔ اور مالداری کا اعتبار بقول فقیہ ابو جعفرؒ کے ہر ملک کی عادت و عرف پر ہے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تونگر شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہے۔ وھذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعیؒ یضع علی کل حالم دینارا او ما یعدل الدینار۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الغنی والفقیر فی ذلک سواء۔ اس میں تونگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ خذ من کل حالم وحالمۃ دینارا او عدلہ معافر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معافر لے اور معافر ایک قسم کے یمنی کپڑے ہوتے ہیں۔ من غیر فصل۔ یعنی بدون تفصیل کے۔ ف۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تونگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و تونگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل حتی لا یجب علی من لا یجوز قتلہ بسبب الکفر کالذراری والنسوان وھذا المعنی ینتظم الفقیر والغنی ومذھبنا منقول عن عمر وعثمان وعلیؓ ولم ینکر علیھم احد من المھاجرین والانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فتجب علی التفاوت بمنزلۃ خراج الارض وھذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر وقلتہ فکذا ما ھو بدلہ وما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا ولھذا امرہ بالاخذ من الحاملۃ وان کانت لا یؤخذ منھا الجزیۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جس کا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب حضرت عمر و عثمان و حضرت علیؓ سے منقول ہے اور مہاجرین انصار میں سے کسی نے ان پر انکار نہیں کیا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لئے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت ہوتا ہے تو جو اس کے عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے ف۔ ابوداؤد و ترمذی و نسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبدالرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابوداؤد میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور ہیں۔ لیکن عبدالرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب اسناد صحیح ہے تو اس دلیل سے اس کو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا۔ بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بنی تغلب پر ایسا ہی ہوا ہے۔ قال وتوضع الجزیۃ علی اھل الکتاب والمجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ ووضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر جزیہ باندھا جائے گا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ الآیہ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو جہاں

حکم کردہ جزیہ دیں الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا ہے یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعی رح هو يقول ان القتال واجب لقوله تعالٰى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه فی حق اهل الكتب بالكتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقی من وراءهم علی الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما اشتمل علی سلب النفس منهم فانه يكتسب ويؤدی الی المسلمين ونفقته فی كسبه - اور عجم کے بت پرستوں پر بھی باندھا جائے گا اگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہ ہوگا) اور شافعی نے اس میں اختلاف کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالٰی وقاتلوهم یعنی اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ کافروں سے قتال کرو اور یہ عام ہے سب کو شامل ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کرکے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہم نے قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو ماسوائے ان کے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر یعنی قتال پر ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو ان پر جزیہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ باندھنا ہر ایک سے ان کی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فساد نہ کریں چنانچہ وہ کمائی کرکے مسلمانوں کو ادا کرتا ہے اور اس کا نان ونفقہ بھی اس کی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان ظهر عليهم قبل ذلك فهم ونساؤهم وصبيانهم فیء لجواز استرقاقهم - اور اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد وعورتیں وبچے مسلمانوں کے واسطے غنیمت ہیں کیونکہ ان کو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا توضع علی عبدة الاوثان من العرب ولا المرتدين لان كفرهما قد تغلظ اما مشركو العرب فلان النبی عليه السلام نشا بين اظهرهم والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة فی حقهم اظهر واما المرتد فلانه كفر بربه بعد ما هدی للاسلام ووقف علی محاسنه فلا يقبل من الفريقين الا الاسلام او السيف زيادة فی العقوبة وعند الشافعی رحمه الله يسترق مشركو العرب وجوابه ما قلنا - اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں کا کفر بہت سخت ہوگیا۔ چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کے درمیان پیدا ہوئے اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو ان کے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہے رہا مرتد تو اس کی سختی اس وجہ سے ہے کہ اس نے پہلے اسلام کی ہدایت پائی اور اس کی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اس نے اللہ عزوجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزا کے سخت پاویں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے جاویں گے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کرچکے ف یعنی ان کا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہے اور کلام یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کریں تو قبول نہ ہوگا۔ واذا ظهر عليهم فنساؤهم وصبيانهم فیء لان ابا بكر الصديق رض استرق نسوان بنی حنيفة وصبيانهم لما ارتدوا وقسمهم بين الغانمين - اور جب اہل ایمان نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو ان کی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کئے ف یہ قوم مسیلمہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہوکر نبوت کا دعوی کیا اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین وانصار کا ایک لشکر بسرداری خالد ابن الولید کے ان کے مرتدوں پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی۔ چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت

قتال واقع ہوا۔ چنانچہ حضرت ابودجانہ انصاری ونضر ابن انس اور ایک جماعت قرأ صحابہ سے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور مسیلمہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کرکے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کردیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اس کے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوئے اسی واسطے ان کو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالہم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائے گا بوجہ مذکورۂ بالا۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہوں سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا۔ ولا جزیۃ علی امرأۃ ولا صبی لانہا وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وہما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاہلیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مغلوبین کے قتل کا بدلا ہے یا مجاہدین کے قتال میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کی جاتی ہیں اور نہ ان میں لڑائی کی لیاقت ہے۔ پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہے۔ قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رای۔ اور لنجے پر جس کا کوئی عضو ناکارہ ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے پھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اس کے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رحمہ اللہ له اطلاق حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ولنا ان عثمان رضی اللہ عنہ لم یوظفہا علی ارض لا طاقۃ لہا فکذا ہذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہے جس کی کمائی اس کی فاقت سے زائد نہ ہو اور اس میں شافعیؒ کا خلاف ہے اور دلیل ان کی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہے چنانچہ اور ہرگز رکھی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اس کی کفایت سے بچتا نہیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو صحابہ رضوان اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو برداشت نہیں کرسکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنی جزیہ بھی ایسے شخص پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو ادا نہیں کرسکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جس کی کمائی اس کے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقہم وعن النصرۃ فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک۔ اور مملوک و مکاتب و مدبر و ام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جزیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کرسکتے تو اس کے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کرکے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہوسکتا تو بوجہ شک کے واجب نہ ہوگا فـــــــ یعنی جزیہ جو لوگوں سے لیا جاتا ہے اس کا سبب دو امر ہیں۔ ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ ان کا قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے۔ کیونکہ حربی غلام کو بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑ گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امر اول رہ گیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائے گا۔ ولا یودی عنہم موالیہم لانہم تحملوا الزیادۃ بسببہم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی ان کی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوکوں کے سبب

سے ان کی حیثیت سے زیادہ ان پر واجب ہوا جاتا ہے۔ ولا توضع علی الرهبان الذین لا یخالطون الناس کذا ذکر ههنا وذکر محمد عن ابی حنیفة انه توضع علیهم اذا کانوا یقدرون علی العمل وهو قول ابی یوسف وجه الوضع علیهم ان القدرة علی العمل هو الذی ضیعها فصار کتعطیل الارض الخراجیة ووجه الوضع عنهم انه لا قتل علیهم اذا کانوا لا یخالطون الناس والجزیة فی حقهم لاسقاط القتل ولا بد ان یکون المعتمل صحیحا ویکتفی بصحته فی اکثر السنة۔

اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے باہر اپنے جھونپڑے میں تنہا رہتے ہیں۔ ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت۔ اس نے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا۔ اور ان پر جزیہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہے جبکہ وے لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس ان پر نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے۔ ومن اسلم وعلیه جزیة سقطت وکذلك اذا مات کافرا خلافا للشافعی فیهما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السکنی وقد وصل الیه المعوض فلا یسقط عنه العوض بهذا العارض کما فی الاجرة والصلح عن دم العمد ولنا قوله علیه السلام لیس علی مسلم جزیة ولانها وجبت عقوبة علی الکفر ولهذا تسمی جزیة وهی والجزاء واحد وعقوبة الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبة فی الدنیا لا یکون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانها وجبت بدلا عن النصرة فی حقنا وقد قدر علیها بنفسه بعد الاسلام والعصمة تثبت بکونه آدمیا والذمی یسکن ملك نفسه فلا معنی لایجاب بدل العصمة والسکنی۔ اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اس پر جزیہ باقی ہے تو وہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا۔ اور دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو اس کی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اس کا عوض بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہ ہوگا جیسے اس نے کوئی چیز کرایہ لے کر اپنا نفع اٹھایا یا عمداً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض صلح اس کے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی واحمد والدارقطنی۔ اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اس کے یہ معنی بیان کئے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اس پر جزیہ نہیں ہے۔ اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کئے (مف)۔ اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے اور جزیہ و جزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اس پر قائم نہیں کی جاتی ہے اور اس واسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اس لئے مشروع ہے کہ اس کی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی۔ اور اس واسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے۔

یعنی وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اس پر جزیہ واجب ہے اور بعد مسلمان ہونے کے چونکہ وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا۔ اور یہ کہ شافعی نے اس کو حفاظت وسکونت کا عوض قرار دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اس کے آدمی ہونے کے ثابت ہے۔ اور اس کی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت وسکونت کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ وان اجتمعت علیه الحولان تداخلت الجزیتان وفی الجامع الصغیر ومن لم یؤخذ منه خراج رأسه حتی مضت السنة وجاءت سنة اخری لم یؤخذ وهذا عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد رح یؤخذ منه وهو قول الشافعی رح وان مات عند تمام السنة لم یؤخذ منه فی قولهم جمیعا وکذلك ان مات فی بعض السنة اما مسألة الموت فقد ذکرناها وقیل خراج الارض علی هذا الخلاف وقیل لا تداخل فیه بالاتفاق لهما فی الخلافیة ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤها تستوفی وقد امکن فیما نحن فیه بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استیفاؤه ولابی حنیفة رح انها وجبت عقوبة علی الاصرار علی الکفر علی ما بینا ولهذا لا تقبل منه لو بعث علی ید نائبه فی اصح الروایات بل یکلف ان یأتی بنفسه فیعطی قائما والقابض منه قاعد فی روایة یأخذ بتلبیبه ویهزه هزا ویقول اعط الجزیة یا ذمی وقیل عدو الله فثبت انه عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانها وجبت بدلا عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرة فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیة عنه ثم قول محمد رح فی الجزیة فی الجامع الصغیر وجاءت سنة اخری حمله بعض المشائخ رح علی المضی مجازا وقال الوجوب بآخر السنة فلابد من المضی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض هو مجری علی حقیقته والوجوب عند ابی حنیفة رح باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد المجیء والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعی رح فی آخره اعتبارا بالزکوٰة ولنا ان ما وجب بدلا عنه لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناه فتعذر ایجابه بعد مضی الحول فاوجبناه فی اوله۔ اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دونوں جزیے ایک میں مل جائیں گے۔ یعنی ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیہ نہیں لیا گیا یہاں تک کہ سال گزر کر دوسرا سال آگیا تو اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیہ لے لیا جائے گا۔ اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا ہم اوپر ذکر کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا (پس اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب جمع ہو جائیں اور ان کا حاصل کرنا بھر پور ممکن ہو تو وہ وصول کر لئے جائیں گے۔ اور یہاں جو صورت ہے اس میں چند سال پے در پے گزرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ کافر ذمی ہے بخلاف اس کے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اصح یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کو یہ حکم دیا جاتا ہے

کہ خود لاکر کھڑے ہو کر امام یا اس کے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر تکیے کے پاس اس کا کپڑا پکڑ کر ہلائے اور کہے کہ اوذمی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے۔ بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جمع ہو جاتے ہیں تو باہم متداخل ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہے۔ (مثلاً ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعویٰ اس پر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اس کو ایک بار حد قذف ماری جائے گی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں کے حق میں جزیہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لئے کیونکہ جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گزشتہ لڑائی کے لئے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنے سے بے پروائی ہو چکی یعنی اب اس کی حاجت نہیں ہے پھر واضح ہے کہ امام محمدؒ نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اس کو بعض مشائخ نے مجاز گزر جانے پر محمول کیا۔ یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضرور ہے تا کہ دونوں سال کا جزیہ مجتمع ہو کر متداخل ہو جائیں اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے۔ یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ابتدائے سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دونوں سال کے جزیہ جمع ہو جائیں گے اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہے یعنی قتل و نصرت تو اس کا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعذر ہے۔ پس ہم نے اس کو ابتدائے سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل

ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں۔ ولا یجوز احداث بیعۃ ولا کنیسۃ فی دار الاسلام لقولہ علیہ السلام لاخصاء فی الاسلام ولا کنیسۃ والمراد احداثہا۔ جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدید بیعہ یا کنیسہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خصی ہونا نہیں ہے اور کنیسہ نہیں ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جدید کنیسہ بنانا نہیں جائز ہے ف اس حدیث کو بیہقی و ابوعبید نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیعہ عبادت گاہ یہود اور کنیسہ معبد نصاریٰ یا اس کے برعکس ہے اور چونکہ نصرانیوں میں سے بعضے درویش اپنے آلہ تناسل کو تانت وغیرہ سے بیکار کر دیتے تا کہ شہوت سے چھوٹ جائیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ م۔ وان انہدمت البیع والکنائس القدیمۃ اعادوہا لان الابنیۃ لاتبقی دائمۃ ولما اقرہم الامام فقد عہد الیہم الاعادۃ الا انہم لا یمکنون من نقلہا لانہ احداث فی الحقیقۃ والصومعۃ للتخلی فیہا بمنزلۃ البیعۃ بخلاف موضع الصلوۃ فی البیت لانہ تبع للسکنی و ہذا فی الامصار دون القری لان الامصار ہی التی تقام فیہا الشعائر فلا تعارض باظہار ما یخالفہا وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القری ایضا لان فیہا بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذہب فی قری الکوفۃ لان اکثر اہلہا اہل الذمۃ وفی ارض العرب یمنعون من ذلک فی امصارہا وقراہا لقولہ علیہ

الاسلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب ۔ اور اگر پرانی بیعہ یا کنیسہ منہدم ہوگئی تو ان کو دوبارہ بنالیں کیونکہ عمارت ہمیشہ نہیں باقی رہتی ہے اور جب امام نے ذمیوں کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے کا عہد دے دیا لیکن ذمیوں کو یہ قدرت نہیں دی جائے گی کہ اس کو شہر میں دوسری جگہ منتقل کریں کیونکہ درحقیقت جدید بنانے میں داخل ہے اور ان کو تنہائی کا عبادت خانہ جس کو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دی جائے گی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف اس کے گھر میں عبادت کے لئے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام شعائر شہروں ہی میں ظاہر کئے جاتے ہیں تو ان کے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائے گا۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار میں ذمیوں کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائے گا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابوحنیفہؒ سے جواز کی روایت کوفہ کے دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے ممانعت کی جائے گی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے لنہ روا ہ مالک واسحاق وعبدالرزاق وغیرہم فی اصحاح ۔ قال ویؤخذ اھل الذمۃ بالتمیز عن المسلمین فی زیھم ومراکبھم وسروجھم وقلانسھم فلا یرکبون الخیل ولا یعملون بالسلاح وفی الجامع الصغیر ویؤخذ اھل الذمۃ باظھار الکستیجات والرکوب علی السروج التی ھی کھیأۃ الاکف وانما یوخذون بذلک اظھارا للصغار علیھم وصیانۃ لضعفۃ المسلمین ولان المسلم یکرم والذمی یھان ولا یبتدأ بالسلام ویضیق علیہ الطریق فلو لم تکن علامۃ ممیزۃ فلعلہ یعامل معاملۃ المسلمین وذلک لا یجوز والعلامۃ تجب ان یکون خیطا غلیظا من الصوف یشدہ علی وسطہ دون الزنار من الابریسم فانہ جفاء فی حق اھل الاسلام ویجب ان یتمیز نساؤھم عن نسائنا فی الطرقات والحمامات ویجعل علی دورھم علامات کیلا یقف علیھا سائل یدعو لھم بالمغفرۃ قالوا الاحق ان لا یترکوا ان یرکبوا الا للضرورۃ واذا رکبوا للضرورۃ فلینزلوا فی مجامع المسلمین فان لزمتہ ضرورۃ اتخذوا سرجا بالصفۃ التی تقدمت ویمنعون عن لباس یختص بہ اھل العلم والزھد والشرف ۔ اور ذمیوں سے مواخذہ کیا جائے گا کہ اپنی لباس و سواری و زین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں یعنی مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہ ہوں اور ہتھیار نہ لگادیں اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ذمی ماخوذ کئے جائیں گے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار ہوں جو خچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہے اور یہ مواخذہ فقط اس واسطے ہے کہ ان کا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدے کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہے اور ذمی کی اہانت کی جاتی ہے اور پہلے ان کو سلام نہ کیا جائے گا۔ اور ان پر راستہ تنگ کیا جائے گا۔ پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید ان کے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اور واجب ہے کہ علامت کے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈورا ہو جس کو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم کی زنار نہ ہو۔ کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہے کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و حماموں میں جدا کی جائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کردی جائیں تاکہ سائل ان کے دروازوں پر کھڑا ہو کر ان کے لئے مغفرت کی دعا نہ کرے اور مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ ذمیوں کو سواری کی اجازت نہ ہو الا بضرورت اور جب ضرورت سے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں ۔ پھر اگر ان کے ساتھ ضرورت

لازمی ہو تو وہ ایک الگ قسم کی صورت کی زین بنا دے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائے گا جو عالموں و زاہدوں و شرفاء کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم ہیں۔ ومن امتنع من الجزیۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی بمسلمۃ لم ینتقض عہدہ لان الغایۃ التی ینتھی بھا القتال التزام الجزیۃ لا اداؤھا والالتزام باق وقال الشافعیؒ سب النبی علیہ السلام یکون نقضا لانہ لو کان مسلما ینتقض ایمانہ فکذا ینتقض امانہ اذعقد الذمۃ خلف عنہ ولنا ان سب النبی علیہ السلام کفر منہ والکفر المقارن لا یمنعہ فالطاری لا یرفعہ۔ اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اس نے کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اس کا ذمی ہونے کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرے اور اس کو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہے۔ اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اس کی طرف سے عہد شکنی ہے کیونکہ اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اس کا ایمان ٹوٹ جاتا۔ پس اسی طرح اس کا امان بھی ٹوٹ جائے گا اس واسطے کہ امان کا عہد بجائے ایمان کے ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا کہنا اس کی جانب سے کفر ہے۔ اور ذمی بنانے کے وقت جو کفر اس کے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مانع نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے گا فقط مترجم کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اس کے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی اہانت ہے۔ پس اس موذی کا قتل اولیٰ ہے اور درالمنتقی میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے۔ اور اگر اس نے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جائے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائے گا۔ کمافی درالمختار۔

اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہے۔ پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اس کو قتل کیا۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسی طرح ابورافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کرا دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و ہجو کیا کرتا تھا اس کو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اس کو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اس کو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ و زبیرؓ کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انہوں نے اس کو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا اس کو خبر پہنچی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہے پس مہاجرؓ نے اس کو پکڑ کر اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے دانت توڑ دیئے۔ یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اس عورت کو قتل کر دے۔ اور ابوداؤد و نسائی نے ابی برزہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اس وقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اس نے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ ورواہ البیہقی والصحیح۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے میں اس کے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول امام مالک واحمد واسحاق وشافعی وغیرہ کا ہے۔ اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامہ علما کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لے کر اس کا قتل جب ہی تک موقوف رہے گا کہ وہ عاجزی سے ادا کرے اور جب اس نے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی وتکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا وهذا هو الحق والله تعالیٰ اعلم۔ قال ولا ينقض العهد الا ان يلحق بدار الحرب او يغلبوا على موضع فيحاربوننا لانهم صاروا حربا علينا فيعرى عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹے گا مگر اگر وہ دار الحرب میں جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بے فائدہ ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ واذا نقض الذمي العهد فهو بمنزلة المرتد معناه في الحكم بموته باللحاق لانه التحق بالاموات وكذا في حكم ما حمله من ماله الا انه لو اسر يسترق بخلاف المرتد۔ اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دار الحرب میں مل جانے سے اس پر موت کا حکم دیا جائے گا کیونکہ وہ بے ایمان مردوں میں سے مل گیا۔ (حتی کہ مرتد کی طرح اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اس کا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا تو اس کا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائے گا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رقیق بنایا جائے گا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے گا۔

فصل

نصاریٰ بنی تغلب کے بیان میں ف۔ یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیہ طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ نہیں لوں گا۔ یہ سن کر بعضے تغلبی بھاگ کر نصاریٰ روم میں مل گئے۔ پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں ان کو جزیہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے ان سے جزیہ وصول کریں اور دشمنوں کو ان کی مدد نہ دیں۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو واجب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دوچند ان کے مردوں وعورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ ونصارى بني تغلب يؤخذ من اموالهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين من الزكوة لان عمر رضي الله عنه صالحهم على ذلك بمحضر من الصحابة۔ اور نصاریٰ تغلب کے اموال میں سے اس کا دوچند لیا جائے گا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں ان سے اس طور پر مصالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ويؤخذ من نسائهم ولا يؤخذ من صبيانهم لان الصلح وقع على الصدقة المضاعفة والصدقة تجب عليهن دون الصبيان فكذا المضاعف وقال زفر لا يؤخذ من نسائهم ايضا وهو قول الشافعي لانه جزية في الحقيقة على ما قال عمر هذه جزية فسموها ما شئتم ولهذا تصرف مصارف الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انه مال وجب بالصلح والمرأة

من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لايختص بالجزية الا ترى انه لا يراعى فيه شرائطها - اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائے گا اور ان کے اطفال سے نہیں لیا جائے گا کیونکہ صلح تو دو چند زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی ہے تو دو چند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائے گا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیہ ہے تم اس کا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسی وجہ سے وہ جزیہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح ہیں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جزیہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے ہیں مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو کے ادا کرے وغیرہ ذلک۔ ويوضع على مولى التغلبي الخراج اى الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القرشي وقال زفر يضاعف لقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم الا ترى ان مولى الهاشمي يلحق به في حق حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقه ولا يلزم مولى الغني حيث لا تحرم عليه الصدقة لان الغني من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في حق المولى اما الهاشمي فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه صين لشرفه وكرامته من اوساخ الناس فالحق به مولاه - اور تغلبی کے مولیٰ پر بھی جزیہ و زمین کا خراج باندھا جائے گا جیسے ہاشمی کے مولیٰ پر باندھا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد کیا تو اس پر جزیہ و خراج باندھا جائے گا اسی طرح تغلبی کے مولیٰ سے بھی دو چند نہیں بلکہ جزیہ و خراج لیا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولیٰ سے بھی دو چند لیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔
کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہونے میں ہاشمی کا مولیٰ بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دو چند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا۔ اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہ ہوگا۔ اسی واسطے مسلمان کے آزاد کئے ہوئے پر جبکہ وہ مثلاً نصرانی ہو جزیہ باندھا جاتا ہے بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمتوں کا ثبوت شبہات سے ہو جاتا ہے تو حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اس کے آزاد کئے ہوئے غلام کو ملایا اور اگر کہا جاوے کہ تونگر کے آزاد کئے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا۔ کیونکہ شبہہ موجود ہے تو جواب دیا کہ تونگر کے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تونگر پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تونگر آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہے اگرچہ بالفعل تونگری اس کو مانع ہے اور تونگر کے آزاد کئے ہوئے میں تونگری موجود نہیں ہے۔ اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہیں ہے اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگوں کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہے تو اس کا آزاد کیا ہوا غلام بھی اس کے ساتھ ملا دیا گیا۔ قال وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بني تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماؤهم منه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم لانه مال

بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال وھو معد لمصالح المسلمین وھؤلاء عملتھم ونفقة الذراری علی الآباء فلو لم یعطوا کفایتھم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یتفرغون للقتال ۔ امام نے جو کچھ کہ خراج و اموال بنی تغلب اور ہدیۂ اہل حرب سے اور جزیہ سے جمع کیا ہے اس کو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دار الاسلام کی سرحدات کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریاؤں و نہروں کے پل بنادے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو ان کی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور ان کے اہل و عیال کا رزق دیوے اس واسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اس واسطے مہیا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں کام آئے اور یہ لوگ جن کا ذکر ہوا سب مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور آل و اولاد کا نفقہ ان کے باپ پر واجب ہوتا ہے پس اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو ان کو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ نہ ہوں گے ف ۔ اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہیں ۔ مف ۔ ومن مات فی نصف السنة فلا شیء له من العطاء لانه نوع صلة ولیس بدین ولھذا سمی عطاء فلا یملك قبل القبض ویسقط بالموت واھل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی واللہ اعلم ۔ اور قاضی و علماء وغیرہ میں سے جو شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں ۔ ع ۔) مر گیا تو عطا میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور قرضہ نہیں ہے اسی واسطے اس کو عطا کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور ہمارے زمانہ میں اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف ۔ اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء میں سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا ۔ ع ۔ اصل کافروں کے احکام شرعیہ کے بیان سے فارغ ہو کر فرمایا

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدوں کے احکام میں ہے ۔ قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ باللہ عرض علیه الاسلام فان کانت له شبھة کشفت عنه لانه عساه اعترته شبھة فتزاح وفیه دفع شره باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغته ۔ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا پھر اگر اس کو کوئی شبہہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اس کو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہو گیا ہو تو وہ زائل کر دیا جائے اور اس کی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بقول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوۃ اسلام اس کو پہنچ چکی ہے ۔ قال ویحبس ثلثة ایام فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیه الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل وتاویل الاول انه یستمھل فیمھل ثلثة ایام لانھا مدة ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفة وابی یوسف انه یستحب ان یؤجله ثلثة ایام طلب ذلك او لم یطلب وعن الشافعی ان علی الامام ان یؤجله ثلثة ایام ولا یحل له ان یقتله قبل ذلك لان ارتداد المسلم یکون عن شبھة ظاھرا فلا بد من مدة یمکنه التامل فقدرناه بالثلث ولنا قوله تعالی فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامھال وکذا قوله علیه السلام من بدل دینه فاقتلوه ولانه کافر حربی بلغته الدعوة فیقتل للحال من غیر استمھال وھذا لانه لا یجوز تاخیر الواجب لامر موھوم ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیة توبته ان یتبرا عن الادیان کلھا سوی الاسلام لانه لا دین له ولو تبرا عما انتقل الیه کفاه لحصول المقصود ۔

اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائے گی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لئے مقرر کی گئی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف ؒ سے روایت ہے کہ اس کو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اس کو تین دن مہلت دے۔ اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا بظاہر کسی شبہہ سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرور ہے جس میں غور کر سکے اور اس کی مقدار ہم نے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ مالک والبیہقی۔) اور ہماری دلیل قول الٰہی عزوجل ہے فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کرو حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اس کو قتل کردو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔

اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہو گیا جس کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیئے فی الحال قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اس کا مسلمان ہو جانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب کی تاخیر روا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ مف۔) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکالا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اس کا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا

قال فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام عليه كره ولا شئ على القاتل ومعنى الكراهية ههنا ترك المستحب وانتفاء الضمان لان الكفر مبيح والعرض بعد بلوغ الدعوة غير واجب۔ اور اگر اس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اس کو قتل کر دیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اس واسطے نہیں ہے کہ اس کا کفر اس کے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعي تقتل لما روينا ولان ردة الرجل مبيحة للقتل من حيث انه جناية مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة وردة المرأة تشاركها فيها فتشاركها في موجبها ولنا ان النبي عليه السلام نهى عن قتل النساء ولان الاصل تاخير الاجزية الى دار الآخرة اذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالاصلية قال ولكن تحبس حتى تسلم لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر على ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد وفي الجامع الصغير وتجبر المرأة على الاسلام حرة كانت او امة والامة يجبرها مولاها اما الجبر فلما ذكرنا ومن المولى لما فيه من الجمع بين الحقين ويروى تضرب في كل ايام مبالغة في الحمل على الاسلام۔

اور رہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کی جائے گی اور شافعی ؒ نے فرمایا کہ قتل کی جائے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اس کو قتل کرو۔ اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا

اس کا خون اس وجہ سے مباح کرتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اس کی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اس کے ساتھ لازم ہے۔ اور عورت بھی مرتد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اس کی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا۔ کما فی الصحۃ۔

اور اس دلیل سے کہ سزاؤں کے حق میں اصل یہ ہے کہ ان کی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو مخل ہے پھر اس اصل سے عدول اس واسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مرد کے پس مرتدہ کافرہ مانند اصلیہ کافرہ کے ہوگی یعنی جیسے اصلیہ کافرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہ ہوگی۔ ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قیدخانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الٰہی عزوجل کا اقرار کرکے اس کو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کرکے اس کے ادا کرنے پر مجبور کی جائے گی جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کی جائے گی۔ خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اس کا مولیٰ مجبور کرے گا۔ پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادائے حق الٰہی عزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جبر مولیٰ کی طرف سے اس واسطے رکھا گیا تاکہ مولیٰ کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز ماریں تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال

ويزول ملك المرتد عن أمواله بردته زوالا مراعى فإن أسلم عادت إلى حالها قالوا هذا عند أبي حنيفة رح وعندهما لا يزول ملكه لأنه مكلف محتاج فإلى أن يقتل يبقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص وله أنه حربي مقهور تحت أيدينا حتى يقتل ولا قتل إلا بالحراب فهذا يوجب زوال ملكه ومالكيته غير أنه مدعو إلى الإسلام بالإجبار عليه ويرجى عوده إليه فتوقفنا في أمره فإن أسلم جعل هذا العارض كأن لم يكن في حق هذا الحكم وصار كأن لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وإن مات أو قتل على ردته أو لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وزال ملكه اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اس کی ملک عود کرتی ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اس کی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جس پر رجم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کافر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقہور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی بالفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اس کا قتل جائز ہے۔ پس یہ امر موجب ہے کہ اس کی ملک و مالکیت زائل ہوگی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کرکے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے۔ پس ہم نے اس کے معاملہ میں توقف کیا یعنی اس وقت تک کہ ظاہر ہو جائے کہ وہ اسلام لایا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد ہو جانا زوال ملک کے حق میں کالعدم ٹھہرایا جائے گا اور ایسا ہو جائے گا کہ

گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مرگیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دار الحرب میں پہنچا اور قاضی نے اس کے پہنچ جانے کا حکم دے دیا تو اس کا کفر جم گیا۔ پس ارتداد اپنا عمل کرے گا اور اس کی ملک زائل ہو جائے گی۔ قال وان مات او قتل علی ردته انتقل ما اكتسبه فی اسلامه الی ورثة المسلمين وكان ما اكتسبه فی حال ردته فيئا وهذا عند ابی حنيفةؒ اور اگر مرتد مذکور مرگیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ كلاهما لورثته وقال الشافعیؒ كلاهما فیء لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال حربی لا امان له فيكون فيئا ولهما ان ملكه فی الكسبين بعد الردة باق علی ما بيناه فينتقل بموته الی ورثته ويستند الی ما قبيل ردته اذ الردة سبب الموت فيكون توريث المسلم من المسلم ولابی حنيفةؒ انه يمكن الاسناد فی كسب الاسلام لوجوده قبل الردة ولا يمكن الاسناد فی كسب الردة لعدمه قبلها ومن شرطه وجوده ثم انما يرثه من كان وارثا له حالة الردة وبقی وارثا الی وقت موته فی رواية عن ابی حنيفةؒ اعتبارا للاستناد وعنه انه يرثه من كان وارثا له عند الردة ولا يبطل استحقاقه بموته بل يخلفه وارثه لان الردة بمنزلة الموت وعنه انه يعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده بمنزلة الولد الحادث من المبيع قبل القبض وترثه امرأته المسلمة اذا مات او قتل علی ردته وهی فی العدة لانه يصير فارا وان كان صحيحا وقت الردة والمرتدة كسبها لورثتها لانه لا حراب منها فلم يوجد سبب الفیء بخلاف المرتد عند ابی حنيفةؒ ويرثها زوجها المسلم ان ارتدت وهی مريضة لقصدها ابطال حقه وان كانت صحيحة لا يرثها لانها لا تقتل فلم يتعلق حقه بمالها بالردة بخلاف المرتد۔

اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اس کے وارثوں کی ہوں گی اور شافعی (اور مالک واحمد) نے کہا کہ دونوں کمائیاں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کی دونوں کمائیاں بعد مرتد ہونے کے اس کی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کی ملک اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی۔ اور ارتداد کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس وقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اس کا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہؒ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اس کا وارث رہا وہ وارث ہوگا۔ کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا۔

اور دوسری روایت ابو یوسفؒ کی یہ ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اس کے وارث بجائے اس کے مرتد کے وارث ہوں گے۔ کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ

موت کے ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے تیسری روایت امام محمدؒ کی یہ ہے[1] کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب پیدا ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اس کی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا یا قتل کیا گیا ہے اس وقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد فرار کرنے والا ہو جائے گا۔ اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اس کی مال اس کے وارثوں کی ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے جنگ نہیں ہے تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اس کی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد مرتد کے کہ اس کی حالت ردت کی کمائی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اس کا وارث ہوگا بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اس نے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ نہ ہو تو شوہر مسلمان اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے تو اس کے مرتدہ ہونے سے اس کے مال کے ساتھ شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اس کا مرتد ہونا گویا موت ہے

پس اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ قال وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقہ عتق مدبروہ وامہات اولادہ وحلت الدیون التی علیہ ونقل ما اکتسبہ فی حال الاسلام الی ورثتہ من المسلمین وقال الشافعیؒ یبقی مالہ موقوفا کما کان لانہ نوع غیبۃ فاشبہ الغیبۃ فی دار الاسلام ولنا انہ صار میتا باللحاق من اہل الحرب وہم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطاع ولایۃ الالزام کما ہی منقطعۃ عن الموتی فصار کالموت الا انہ لا یستقر لحاقہ الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الیہ فلا بد من القضاء واذا تقرر موتہ ثبت الاحکام المتعلقۃ وہی ما ذکرناہا کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونہ وارثا عند لحاقہ فی قول محمدؒ لان اللحاق ہو السبب والقضاء لتقررہ لقطع الاحتمال وقال ابو یوسفؒ وقت القضاء لانہ یصیر موتا بالقضاء والمرتدۃ اذا لحقت بدار الحرب فہی علی ہذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اس کے مل جانے کا حکم دے دیا تو اس کے مملوک مدبر و ام ولد سب آزاد ہو گئے اور اس پر جو قرضہ میعادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا (صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی وارثوں کی ہوگی مف) اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کا مال اس کے ملک میں بطور توقف کے رہے گا جیسے دار الحرب میں جانے سے پہلے یہی حکم تھا۔ کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام میں سفر کے لئے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ کے ہیں کیونکہ ان پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اس کے دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا۔ اور جب اس کی موت مقرر ہو گئی

---

[1] اور یہی روایت محمد اصح ہے۔ المبسوط ۱۲ منہ۔

تو اس کے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اس کے مدبر وام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ جو اوپر مذکور
ہوئی جیسے حقیقۃً مرجانے میں ہوتا ہے۔ پھر امام محمدؒ کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے
وقت معتبر ہے کیونکہ یہی ملنا سبب میراث ہے اور حکم قاضی اس کو ٹھیک ٹھیک ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے
(حاصل یہ کہ دار الحرب میں مل جانے کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے)
اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اس کا حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی
کے موت ہو جائے گا۔ (حتی کہ اس کے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی وارث
ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام محمدؒ کے
نزدیک وہی وارث معتبر ہوں گے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی
کا حکم ہونے تک جو موجود ہو وہ وارث معتبر ہے۔ وتقضى الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه
في حال الاسلام وما لزمته في حال ردته من الديون تقضى مما اكتسبه في حال ردته قال العبد الضعيف
عصمه الله هذه رواية عن ابي حنيفة رح وعنه انه يبدأ بكسب الاسلام وان لم يف بذلك يقضي من كسب
الردة ومنه على عكسه وجه الاول ان المستحق بالسببين مختلف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار
السبب الذي وجب له الدين فيقضى كل دين من الكسب المكتسب الذي في تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم
وجه الثاني ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث
فيقدم الدين عليه اما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهلية الملك بالردة عنده فلا يقضى دينه منه الا اذا
تعذر قضاؤه من محل آخر فحينئذ يقضى منه كالذمي اذا مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين
يقضى منه كذلك ههنا وجه الثالث ان كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين
منه اولى الا اذا تعذر بان لم يف به فحينئذ يقضى من كسب الاسلام تقديما لحقه وقال ابو يوسف ومحمدؒ
تقضى ديونه من الكسبين لانهما جميعا ملكه حتى يجري الارث فيهما والله اعلم۔
اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے وہ اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے اور جو
قرضہ کہ اس کے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں۔ وہ اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے شیخ
مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے یعنی زفرؒ نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت
یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اس کے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اس کے
ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جاویں۔ (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اس کے برعکس
ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کئے جاویں
(یہ روایت ابو یوسف ہے)
اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اس پر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام
کی کمائی کے سبب سے اس پر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب
الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اس پر واجب ہے۔ اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی
دونوں میں سے ہر ایک اس کو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جس کے واسطے قرضہ واجب ہوا مثلاً حالت

اسلام میں اس نے کوئی چیز ادھار لے کر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب ادھار لیکر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے ادھار سے حاصل ہوئیں جس کے سبب سے اس پر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اسی کمائی سے ادا کیا جائے گا جو قرضہ کے وقت اس کی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بھرنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اس کی ملک ہے حتی کہ اس کمائی میں اس کا وارث بجائے اس کے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے۔ اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو۔ پس قرضہ اس پر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہوگئی تو اس کمائی سے اس کا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ جیسے ذمی اگر مرگیا حالانکہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اس پر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا۔

اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اسلام کی کمائی اس کے وارثوں کا حق ہے اور ردت کی کمائی اس کا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا۔ لیکن اگر یہ ناممکن ہو بایں طور کہ یہ کمائی اولے قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ (اور مالک و شافعی و احمدؒ۔ ع۔) نے کہا کہ قرضہ اس کی دونوں کمائیوں سے ادا کئے جاویں گے۔ کیونکہ دونوں کمائیاں اس کی ملک ہیں حتی کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او وهبه او رهنه او تصرف فيه من امواله في حال ردته فهو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ما صنع في الوجهين اعلم ان تصرفات المرتد على اقسام نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وتمام الولاية وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانه يعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ومختلف في توقفه وهو ما عددناه لهما ان الصحة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا خفاء في وجود الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما قررناه من قبل ولهذا لو ولد له ولد من امة بعد الردة لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولده بعد الردة قبل الموت لا يرثه فيصح تصرفاته قبل الموت الا ان عند ابي يوسف رح تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل وصار كالمرتدة وعند محمد رح تصح كما تصح من المريض لان من انتحل الى نحلة لاسيما معرضا عما نشأ عليه قلما يتركه فيفضي الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابي حنيفة رح انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويقهر وتتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا المرتد واستحقاقه القتل لبطلان سبب العصمة في الفصلين فاوجب خللا في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حربية ولهذا لا تقتل — اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف

موقوف رہے گا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اس کا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب
مل گیا تو اس کا تصرف باطل ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے کہا کہ
دونوں صورتوں میں جو کچھ اس نے کیا وہ جائز ہے۔

واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد
بنانا اور طلاق دینا۔ (یعنی عدت میں زوجہ کو طلاق دی یا دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو
نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے اچنانچہ اپنے پسر
کی باندی سے استیلاد صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفعہ دے دینا اور ہبہ قبول کرنا بھی
اسی قسم سے ہے۔ ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث
ہونا۔ ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہے۔ اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم
وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہے جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان
و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات نہیں ہے۔ اور چہارم وہ تصرف جس کے موقوف
ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنی خرید و فروخت و عتق و رہن۔ اور
یوں ہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ مف۔) اس میں صاحبین کی دلیل
یہ ہے کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے۔ اور یہ بات کچھ
مخفی نہیں کہ اس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الٰہی سے مخاطب ہے۔ اور اسی طرح
ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اس کے
مرتد ہونے کے بعد اس کی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کا وارث ہو گا (پس اگر
ملک زائل ہو گئی ہوتی تو وارث نہ ہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث
نہیں ہو گا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اس کے تصرفات
صحیح ہیں۔ لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہوں
گے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کے کل میں سے صحیح ہوں گے کیونکہ ظاہر یہ
ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آوے گا۔ اس لئے کہ جو شبہ اس کو پیدا ہو گیا ہے وہ مٹا دیا جائے گا
تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہو گیا جو قتل نہیں کی جاتی ہے اور امام محمدؒ کے
نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہوں گے جیسے مریض سے صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کی تہائی مال سے صحیح
ہوں گے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ باندھ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس اعتقاد پر پیدا ہوا اور
بڑھا ہے اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اس کو چھوڑتا ہے۔ پس بظاہر اس کا انجام یہ ہے کہ قتل ہو گا
بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی ہے
جو ہمارے قبضہ میں مقہور ہے چنانچہ اس کی ملک موقوف ہونے میں ہم اس کی تقریر کر چکے ہیں اور جب
ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہیں گے۔) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہے اور
یہ مرتد مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لئے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کر کے مقہور کیا گیا۔

تو اس کے تصرفات متوقف ہوتے ہیں کیونکہ اس کی حالت میں ابھی اتنا توقف ہے کہ شاید امام اس پر احسان کر کے اس کو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے یعنی جائز ہے کہ اسلام لاکر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہو گیا کیونکہ اس کی عصمت و احترام باطل ہو گیا ہے تو اس کی اہلیت میں خلل پیدا ہو گی خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی و عمداً قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد میں صرف یہ استحقاق ہے کہ اس کو جرم پر سزا دی جائے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل نہیں کی جاتی ہے۔ فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقہ بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجدہ فی ید ورثتہ من مالہ بعینہ اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستغنائہ فاذا عاد مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث عن ملکہ وبخلاف امہات اولادہ ومدبریہ لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لما ذکرنا۔

اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں مل جانے کا حکم ہو چکا اس کے بعد وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا۔ تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جس کو بعینہ پاوے اس کو لے لے کیونکہ وارث اس کا قائم مقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجت مند ہوا پس وہی مقدم ہو گا بخلاف اس کے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کر دیا تو وہ ضامن نہ ہو گا اور بخلاف اس کے ام ولد و مدبروں کے کہ وے اب رقیق نہیں بنائے جائیں گے کیونکہ ان کے آزاد ہونے کا حکم قضاءً ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہے تو یہ حکم نہیں توڑا جائے گا۔ اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اس کا دار الحرب میں مل کر مردے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دے دے۔ واذا وطئ المرتد جاریۃ نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فادعاہ فہی ام ولد لہ والولد حر وہو ابنہ ولا یرثہ وان کانت الجاریۃ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او لحق بدار الحرب اما صحۃ الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ فالولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للجبر علیہ فصار فی حکم المرتد والمرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیرہما دینا والمسلم یرث المرتد۔ اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اس کی ملک تھی پھر وہ اس کے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہو گا اور اس مرتد کا پسر ہو گا ولیکن اس کا وارث نہیں ہو گا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو پسر اس مرتد کا وارث ہو گا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مل جاوے۔ پس استیلاد صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلاد صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام ماذون نے اپنی تجارت کی باندی سے وطی کر کے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ م ف)

اور رہا میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہو گا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا۔ پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائے گا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم میں ہو گیا۔

اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ یا ذمیہ ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اس کی ماں ہی ازراہ دین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا

واذا لحق المرتد بماله بدار الحرب ثم ظهر على ذلك المال فهو فيء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يجر فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث مالكا قديما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لے کر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے۔ اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آکر یہ مال لے کر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دے دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے گیا تھا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت میں جو مال واپس ہو کر گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم پہلے دے دیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا ہے اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔ واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالكتابة جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه ترجع الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہے پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دے دیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہے گا اور مال کتابت اور غلام کی ولاء اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دے دیا ہے۔ پس ہم نے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاء بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عتق واقع ہوا۔ واذا قتل المرتد رجلا خطأ ثم لحق بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابي حنيفة رح وقالا الدية فيما اكتسبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما وعنده ماله المكتسب في الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده۔

اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مقتول کی دیت خاصۃً اس مال میں ہوگی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اس کی تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں اٹھا دے گی کیونکہ مددگاری نادارد ہوگئی تو دیت فقط مرتد کے مال

میں ہوئی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی دونوں کمائیاں اس کا مال ہیں کیونکہ حالت اسلام و حالت ردت دونوں میں اس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونوں کمائیوں میں میراث جاری ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا مال صرف وہی ہے جو اس نے حالت اسلام میں کمایا کیونکہ اسی میں اس کا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں اس کا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اس کے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے ف ۔ یعنی اگر وہ مر گیا یا مارا گیا اور مسلمان نہ ہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ واذا قطعت ید المسلم عمداً فارتد والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محلا غیر معصوم فاھدرت بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاھدار لا یلحقہ الاعتبار اما المعتبر فقد یھدر بالابراء فکذا بالردۃ واما الثانی وھو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاقہ لانہ صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ واسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقض القاضی بلحاقہ فھو علی الخلاف الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ ۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا پس وہ مرتد ہو گیا نعوذ باللہ من ذلک ۔ پھر وہ اسی زخم سے حالت ردت میں مر گیا یا دارالحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر واجب ہو گا کہ اپنے مال سے اس کی آدھی دیت اس کے وارثوں کو دے۔ پس اول صورت میں جبکہ حالت ردت میں مرا ہے تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹنا جو اس کے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے محل میں سرایت کر گیا جو محترم نہیں ہے تو اس کا خون رائگاں گیا۔ یعنی اس کا خون بہا لازم نہ آیا بخلاف اس کے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اس کا خون ہدر تھا تو بعد اس کے مسلمان ہو جانے سے معتبر نہ ہو جائے گا۔ اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہدر ہو جاتا ہے بایں طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد ہو جانے کے ہدر ہو جائے گا اور یہی دوسری صورت یعنی جبکہ دارالحرب میں مل گیا یعنی اس کے مل جانے کا حکم دے دیا گیا۔

پھر مسلمان واپس ہو کر اسی زخم سے مرا تو خون بہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ از راہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم سرایت نہیں کرتا ہے اور پھر اس کا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہے تو پہلے جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائے گا یہ سب اس صورت میں ہے کہ دارالحرب میں گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمد وزفرؒ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ اھدر السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولھما ان الجنایۃ وردت علی محل معصوم وتمت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردۃ وھذا لانہ لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال بقاء الجنایۃ وانما المعتبر قیامھا فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک کلہ وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین ۔ اور مرتد مذکور کے دارالحرب میں مل جانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان ہو گیا

پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی - یہ حکم امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ و زفرؒ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان میں مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا الگ ہوگئی تو پھر مسلمان ہوجانے سے ضمانت عود نہیں کرے گی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہوکر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جس وقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اس کے نفس کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان میں ردت نہ ہوتی تو خون بہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان ہوجاتا ہے تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقا میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہے اور بقائے جرم کی حالت ان سب سے دور ہے۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے پھر اس کو ایک طلاق بائنہ دے دی - پھر چند روز بعد اس سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو طالقہ ہوجائے گی - پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیئے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک نکاح چاہیئے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہے اس میں ملکیت باقی ہونا معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہوگیا پھر زخم سرایت کرکے جس وقت مرا ہے اس وقت بھی مسلمان تھا - واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بماله وابی ان یسلم فقتل فانه یوفی مولاه مکاتبته وما بقی فلورثته وهذا ظاهر عندهما وکذا علی قول ابی حنیفةؒ فلان المکاتب انما یملک اکسابه بالکتابة والکتابة لا یتوقف بالردة فکذا اکسابه الا تری انه لا یتوقف تصرفه بالاقوی وهو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی -

اگر مکاتب مرتد ہوکر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اس نے مرتد ہونے کے زمانہ میں مال کمایا ہے پھر امام نے اس کو مع مال کے گرفتار کیا اور اس نے اسلام لانے سے انکار کیا - پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں سے اس کے مولیٰ کو مال کتابت ادا کردیا جائے گا اور جو کچھ باقی زیادہ مکاتب کے مسلمان وارثوں کا ہے - اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ حالت ردت کی کمائی اس کی ملک ہے جبکہ وہ آزاد کے حکم میں ہے اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اسی کی ملک ہوگی- اور رہا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہے اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اس کی کمائی بھی موقوف نہ ہوگی - کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اس کا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہوگا - یعنی رقیت ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کم ہے کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہیں اور مکاتب نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہوجائے تو

وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامراته والعیاذ باللہ ولحقا بدار الحرب فحبلت المراۃ فی دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدھا ولد فظھر علیھم جمیعا فالولدان فیئ لان المرتدۃ تسترق فیتبعھا ولدھا ویجبر الولد الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ یجبر تبعا للجد واصلہ التبعیۃ فی الاسلام وھی رابعۃ اربعۃ مسائل کلھا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جر الولاء والاخری الوصیۃ للقرابۃ۔ اور اگر ایک مرد اور اس کی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے نعوذ باللہ من ذلک اور دونوں دار الحرب میں مل گئے اور وہاں عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام میں حاملہ ہو چکی تھی) پھر اس سے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتیٰ کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کئے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت ہیں۔ اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائے گی اور اس کا بچہ اس کے تابع ہوگا کیونکہ آزادی یا رقیت میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور پوتا مسلمان ہونے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائے گا۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہے اور یہ مسئلہ چار مسئلوں میں سے چوتھا مسئلہ ہے کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقۂ فطر ہے اور تیسرا مسئلہ ولاء اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہے۔ ف۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے درصورت اس کے باپ کے فقیر ہونے کے صدقۂ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہے اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ادا کرے گا۔ اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا نے پوتے کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہے تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاء اپنے موالی کی جانب کھینچ لاوے گا۔ اور ظاہر الروایہ میں نہیں اور چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ داخل نہیں ہے اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ پر داخل ہے۔ م ش۔ قال وارتداد الصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ ویجبر علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لا یرث ابویہ ان کانا کافرین وقال ابو یوسف رحمہ اللہ ارتدادہ لیس بارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر والشافعی رحمہما اللہ اسلامہ لیس باسلام وارتدادہ لیس بارتداد۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اس کا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کا مسلمان ہونا بھی اسلام ہے حتیٰ کہ اگر اس کے والدین کافر ہوں تو ان کا وارث نہ ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس کا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر و شافعیؒ نے کہا کہ اس کا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہے چنانچہ آئندہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ لھما فی الاسلام انہ تبع لابویہ فیہ فلا یجعل اصلا ولانہ یلزمہ احکاما یشوبھا المضرۃ فلا یؤھل لہ ولنا فیہ ان علیا رضی اللہ عنہ اسلم فی صباہ وصحح النبی علیہ السلام اسلامہ وافتخارہ بذلک مشھور۔ تو زفر و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو اس کا اصلی اسلام قرار نہیں دیا جائے گا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ

اس کا اسلام معتبر کرنے میں اس کو ایسے احکام لازم ہوں گے جن میں مضرت ہے تو اس کے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہ ہوگی۔ یعنی مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔
اور ہماری حجت اس کا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے ف یہ افتخار بمقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابوالحسن میرے فضائل ہیں تب آپ نے چند اشعار لکھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خسر ہیں۔ اور سید الشہداء حمزہؓ میرے چچا ہیں اور جعفر طیارؓ میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں نواسے میرے فرزند ہیں۔ پس تم دونوں میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عفیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جس میں مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباسؓ سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو آپ نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد ابن عبداللہ کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اس کی پیروی نہیں کی سوائے اس کی بی بی خدیجہؓ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عفیف نے کہا کہ مجھ کو تمنا رہی کہ کاش میں اس وقت مسلمان ہو جاتا تا کہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی۔ اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جس وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحٰق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے۔ اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ اس حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علیؓ ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے ولیکن شعبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر مبارک تریسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ۴۰ھ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر تمام بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور راجح قول یہ کہ آپ کی عمر شریف تریسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب پینسٹھ کے بیان کی۔ پس ظاہراً اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی تریسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اس کے تیئیس ۲۳ سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس ۳۰ برس زندہ رہے پس مجموعہ تریسٹھ سال ہوا۔
اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ راجح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہیں۔ پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں، بعض میں اول حضرت علیؓ ہیں اور بعض میں ابوبکرؓ اور بعض میں بلالؓ اور بعض میں زید ابن حارثہ ہیں۔ لہٰذا علماء نے کہا کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہؓ و حضرت علیؓ ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہؓ ہیں اور مردوں

میں حضرت ابوبکرؓ ہیں اور لڑکوں میں حضرت علیؓ ہیں اور موالی میں زید بن حارثہؓ ہیں اور غلاموں میں حضرت بلالؓ ہیں۔ بالجملہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابوطالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی۔ چنانچہ مالکؒ نے مؤطا میں حضرت علی ابن الحسین سے روایت کی کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔

مف - ولانه اتى بحقيقة الاسلام وهى التصديق والاقرار معه لان الاقرار عن طوع دليل على اعتقاده على ما عرف والحقائق لاترد وما يتعلق به سعادة ابدية ونجاة عقبادية وهى من اجل المنافع وهو الحكم الاصلى ثم يبتنى عليه غيرها فلايبالى بشوبه - اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت بے اور بےنہایت - بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں۔ پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اس کی پرواہ نہیں ہوگی ف - یہ تقریر تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہے

رہا اس کا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف وزفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گزرا۔ ولهما فى الردة انها مضرة محضة بخلاف الاسلام على اصل ابى يوسف لانه تعلق به اعلى المنافع على ما مر ولابى حنيفة ومحمد فيها انها موجودة حقيقة ولامرد للحقيقة كما قلنا فى الاسلام الا انه يجبر على الاسلام لما فيه من النفع له ولايقتل لانه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان مرحمة عليهم وهذا فى الصبى الذى يعقل ومن لايعقل من الصبيان لايصح ارتداده لان اقراره لايدل على تغيير العقيدة وكذا المجنون والسكران الذى لايعقل - اور طفل کا ارتداد صحیح نہ ہونے میں ابو یوسف وزفر و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مضرت ہے اور جو چیزیں محض مضرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اس کی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے بخلاف اسلام کے بنا بر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ در حقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ اسی میں اس کا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر ترحم کر کے ان سے سزائیں اٹھا دی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہے جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اس کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا اقرار اسلام اس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہے اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہے جس کی سمجھ زائل ہو گئی ف - یعنی اس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہیں صحیح ہے۔

باب البغاة

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خروج کریں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اس کے سایہ میں امن سے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ ظلم کیا ہے تو یہ باغی نہیں ہے بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم چھوڑ کر ان کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیئے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہے جو کوئی اس کو جگا دے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہ ہوتے تو ہم کو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہ ہوتا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وے اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وے باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہے اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں۔ م ع واذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الى العود الى الجماعة وكشف عن شبهتهم لان عليا رض فعل كذلك باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون الامرين ولعل الشر يندفع به فيبدأ به۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کر کے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام ان کو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور مستحب ہے کہ ان کا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اس واسطے کہ شبہہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہے اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے یہی کرے فتنے اور حروراء ایک گاؤں ہے کوفہ کے قریب وہاں خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہؓ کے ساتھ دو شخصوں کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجئے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے تیری جان کی طرف سے خوف ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہیں ہے پس میں نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ اے ابن عباسؓ آپ کیوں آئے ہیں۔ میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہوں۔ پس ان میں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جن کا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب لگایا ہے ان کو میرے سامنے پیش کرو۔ انہوں نے کہا کہ تین باتیں ہیں اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الٰہی میں لوگوں کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا۔ اور

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے قتال کیا مگر لوگوں کے جورو نہ قید نہیں کئے اور نہ ان کا مال لوٹا پس اگر وہ لوگ کفار ہیں تو ہم کو ان کے مال وان کی جانیں حلال ہیں اور اگر وہ مسلمان ہیں تو ہم پر ان کا قتل کرنا حرام ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافرین ہیں۔ پس میں نے ان سے کہا کہ اگر میں تم کو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے۔ ہاں پھر جائیں گے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے لاتقتلوا الصید وانتم حرم۔ تا قولہ تعالیٰ یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اس کی قیمت اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا۔ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو۔ پس تم کو قسم دلاتا ہوں کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا ان کی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جس کی قیمت چوتھائی درہم ہوا اب مجھے بتاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انہوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا ان کو لونڈی غلام نہیں بنایا اور ان کا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے کوفہ میں صرف حضرت عائشہؓ اور ان کے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہؓ کو گرفتار کر کے وہ امور حلال سمجھو گے جو تمہاری باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ صلح نامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے۔ پس آپ نے محمد بن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علیؓ سے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے ان میں سے دو ہزار پھر کر میرے ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے۔ رواہ النسائی واحمد وعبد الرزاق والطبرانی والحاکم۔ مف۔

اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیۃ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا۔ پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاتا ہے بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہاں تک کہ حکم الٰہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہاں تک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع شروع کرے۔ م۔ ولا یبدأ بالقتال حتی یبدؤہ فان بدؤہ قاتلھم حتی یفرق جمعھم قال العبد الضعیف ھکذا ذکرہ القدوری فی مختصرہ وذکر الامام المعروف بخواہر زادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالھم اذا تعسکروا واجتمعوا وقال الشافعی لا یجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا وھم مسلمون بخلاف الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ ولنا ان

الحکم یدار علی الدلیل وھو الاجتماع والامتناع وھذا لانہ لو انتظر الامام حقیقۃ قتالھم ربما لا یمکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرھم واذا بلغہ انھم یشترون السلاح ویتاھبون ینبغی ان یاخذھم ویحبسھم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان والمروی عن ابی حنیفۃ رح من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب عند الغناء والقدرۃ ۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے شروع کریں تو ان سے یہاں تک قتال کرے کہ ان کی جماعت متفرق ہو جائے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باندھیں تو ان سے اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک ان سے قتال نہیں جائز ہے کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان ہیں برخلاف کافر کے کہ شافعیؒ کے نزدیک اس کا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں۔ یعنی ان سے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر امام ان کے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بسا اوقات ان کا دفع کرنا ممکن نہ ہو گا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائے گی تو ان کی بدی دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار ان کے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدتے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قیدخانہ میں ڈالے یہاں تک کہ وہ لوگ اس بات سے بالکل باز آویں اور توبہ کریں اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شر دور کیا جائے۔ اور یہ جو امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کرے یہ اس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو جہاں تک دسترس و قدرت ہے اس کی اعانت واجب ہے ف۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا فقاتلوا التی تبغی حتی تفئ الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہیں اگرچہ گنہگار ہیں۔ فان کانت لھم فئۃ اجھز علی جریحھم واتبع مولیھم دفعا لشرھم کیلا یلتحقوا بھم وان لم یکن لھم فئۃ لم یجھز علی جریحھم ولم یتبع مولیھم لاندفاع الشر بدونہ وقال الشافعیؒ لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتلھم دفعا وجوابہ ما ذکرناہ ان المعتبر دلیلہ لا حقیقتہ ۔ پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ ان کی طرف سے معرکہ میں مجروح ہیں ان کو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جائے تاکہ ان کا شر دفع ہو ایسا نہ ہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے مل جائیں اور اگر ان کی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جائے اور نہ پریشان بھاگے ہوؤں کا پیچھا کیا جائے کیونکہ بدون اس کے شر دور ہو گیا۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو ان کا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اس کا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہے اور حقیقۃ قتال کرنا معتبر نہیں ہے ف۔ اور درصورتیکہ ان کی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوؤں کا ان سے ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال

بن کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اس واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کر پھر لڑنے نہ آوے۔ ولا یسبی لهم ذرية ولا يقسم لهم مال لقول على يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وهو القدوة فى هذا الباب وقوله فى الاسير تاويله اذا لم يكن لهم فئة۔ اور باغیوں کے ذریات یعنی جورو بچے وغیرہ بطور جہادی کافروں کے مملوک نہیں بنائے جائیں گے اور نہ ان کا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی پیروی واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو آپ نے فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باغیوں کے واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و ان کے ساتھیوں نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اس نے پکارا کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔

ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد ابن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے۔ اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا۔ وکذا رواہ عبد الرزاق اور بیہقی وحاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیئے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہو اس کا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے بجز وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے۔ اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے۔ پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المومنین ان کے خون ہم کو حلال ہیں اور ان کی عورتیں ہم کو حلال نہیں ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی عورتیں لاؤ اور ام المؤمنین عائشہؓ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور جنھوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بار بار قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اس کی وجہ یہی تھی کہ ان کے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہاں رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان كانت يقتل الامام الاسير وان شاء حبسه لما ذكرنا ولانهم مسلمون والامام يعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روا ہے کہ قیدی کو قتل کر دے اور اگر چاہے اس کو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہے گا اور اس لئے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا باس بان يقاتلوا بسلاحهم ان احتاج المسلمون اليه وقال الشافعى لا يجوز والكراع على هذا الخلاف له انه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا ان عليا قسم السلاح فيما بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة لا للتمليك ولان للامام ان يفعل ذلك فى مال العادل عند الحاجة ففى مال الباغى

اولی والمعنی فیہ الحاق الضرر الادنی لدفع الاعلی۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار لے کر ان کے ذریعے سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے اس سے نفع اٹھانا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور ان کو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اولی جائز ہے اور اس میں کمتر بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہے ف۔ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار اس واسطے لئے تاکہ عامہ مسلمانوں سے ان کا ضرر دور ہو۔ مف۔ بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو ان سے ہتھیار لے لینے کا ضرر ان کو کمتر پہنچا اور گناہ کا ضرر عظیم ان سے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر باغی لوگ درحقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو ان سے ہتھیار لینا بھی جائز ہے کیونکہ ان کا شبہہ علم دقیق سے بعد تحقیق کے خطا ہے تو درحقیقت ان کا قتال بے فائدہ ہے۔ م۔ ویحبس الامام اموالہم ولا یردھا علیہم ولا یقسمھا حتی یتوبوا فیردھا علیہم اما عدم القسمۃ فلما بیناہ واما الحبس فلدفع شرھم بکسر شوکتہم ولھذا یحبسھا عنہم وان کان لا یحتاج الیھا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر واما الرد فلانہ لا استغنام فیھا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو واپس نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو ان کو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم نہ کرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور رہا اس کو روک رکھنا تو باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہے تاکہ ان کی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اس کی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کر کے ان کے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہے اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اس واسطے ہے کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں۔ قال وما جباہ اھل البغی من البلاد التی غلبوا علیھا من الخراج والعشر لم یاخذہ الامام ثانیا لان ولایۃ الاخذ لہ باعتبار الحمایۃ ولم یحمھم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی مستحقہ وان لم یکونوا صرفوہ فی حقہ فعلی اھلھا فیما بینھم وبین اللہ تعالی ان یعیدوا ذلک لانہ لم یصل الی مستحقہ قال العبد الضعیفؒ قالوا لا اعادۃ علیھم فی الخراج لانھم مقاتلۃ فکانوا مصارف وان کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانہ حق الفقراء وقد بیناہ فی الزکوۃ وفی المستقبل یاخذہ الامام لانہ یحمیھم فیہ لظھور ولایتہ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو کچھ وصول کیا بعد فتح کے امام اس کو دوبارہ نہیں لے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہے یعنی ان کی حمایت کرے تو ان سے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے ان کی حمایت نہیں کی۔ پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہیے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا ان کو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اس کو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے ان پر از راہ دیانت کے فیما بینہم وبین اللہ تعالیٰ یہ واجب ہوگا کہ دوبارہ اس کے مستحقین کو ادا کریں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا۔ اور شیخ مصنفؒ

نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خلیج کے بارہ میں خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے کیونکہ خراج جہاں صرف کیا جاتا ہے وہ لڑنے والے سپاہیوں کو دیا جاتا ہے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے مصرف ہوئے اگرچہ تونگر ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ ان کی حمایت کرے گا کیونکہ اس کی حکومت ظاہر ہو گئی۔ ومن قتل رجلا وهما من عسكر اهل البغي ثم ظهر عليهم فليس عليهم شئ لانه لا ولاية لامام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل في دار الحرب اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام ان پر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت ان پر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دار الحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہے فتے یعنی دار الحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دار الاسلام میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لی جائے گی۔ وان غلبوا على مصر فقتل رجل من اهل المصر رجلا من اهل المصر عمدا ثم ظهر على المصر فانه يقتص منه وتاويله اذا لم يجر على اهله احكامهم وازعجوا قبل ذلك وفي ذلك لم تنقطع ولاية الامام فيجب القصاص ۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے شہر کے شخص کو عمداً مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور فخر الاسلام نے اس کی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیئے گئے۔ اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہاں سے منقطع نہ ہوگی تو قصاص واجب فتے پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه فان قتله الباغي وقال قد كنت على حق وانا الآن على حق ورثه وان قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه وهذا عند ابي حنيفة ومحمدؒ وقال ابو يوسفؒ لا يرث الباغي في الوجهين وهو قول الشافعيؒ واصله ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم والباغي اذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا ويأثم وقال الشافعيؒ في القديم انه يجب وعلى هذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا له انه اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومة فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا اجماع الصحابةؓ ورواه الزهريؒ ولانه اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه ملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة في حق الدفع كما في منعة اهل الحرب وتاويلهم وهذا لان الاحكام لا بد فيها من الالتزام او الالزام ولا التزام لاعتقاد الاباحة عن تاويل ولا الزام لعدم الولاية لوجود المنعة والولاية باقية قبل المنعة وعند عدم التاويل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانه لا منعة في حق الشارع اذا ثبت هذا فنقول قتل العادل الباغي قتل بحق فلا يمنع الارث ولابي يوسفؒ في قتل الباغي العادل ان التاويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع والحاجة ههنا الى استحقاق الارث فلا يكون التاويل معتبرا في حق الارث ولهما ان الحاجة الى الدفع الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد فيه الا ان من شرطه بقاءه على ديانته فاذا قال كنت على الباطل لم يوجد الدفع فوجب الضمان ۔

اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اس کا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اس کو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اس کا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابویوسفؒ نے فرمایا کہ باغی دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعیؒ کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اس کو باغیوں سے ساتھ قتل کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضمان واجب نہ ہوگی مگر گنہگار ہوگا۔ اور شافعیؒ نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول اثبت ہے) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کرلی حالانکہ اس نے حالت ارتداد میں کوئی جان یا مال تلف کیا ہے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اس پر ضمان واجب ہے جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جس کو امام زہری نے روایت کیا اور وہ روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خوارج میں جا کر مل گئی اور وہاں اس نے نکاح کرلیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی تو اس کا کیا حکم ہے۔ پس زہریؒ نے جواب میں لکھا کہ خوارج کا فتنہ جس وقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوۂ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل سے ساتھ کسی عورت کو حلال کرلیا تو اس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآن حلال سمجھ کر اس کو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے۔ اور اگر خارجیوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بعینہٖ پایا جاوے تو اس کو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اس کے شوہر کو واپس دو۔ اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگادے تو اس کو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن معمر عن الزہری۔ ت۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ مل جاتی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت منعت حاصل ہو جیسے حربی کافروں اور ان کی تاویل میں جو منعت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے۔ یعنی اگر حربیوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کئے یا مال تلف کئے پھر سب مسلمان ہوگئے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام میں الزام یا التزام ضروری ہے یعنی حاکم لازم کردے یا اپنی خوشی سے لازم کرلے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہے اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت ان پر نہیں ہے کیونکہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل نہ تھی اس وقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے بر خلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں منعت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت

ہوگی ترجمہ کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے تو عادل اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسفؒ نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہوتی ہے تو ارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کہتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اس واسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو حق جانتا ہو یعنی کہے کہ میں اس وقت حق پر تھا لہذا اگر اس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہوجائے گی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہوجائے گا ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جس وقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اس کے فاسد ہو ہے لیکن اسی بنا پر جو اس نے جان و مال تلف کیا اس کا قصاص دور ہونے کے لئے یہ تاویل معتبر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد لڑائی کے مسلمان ہوجائیں تو ان پر قصاص نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں شرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنی قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ میں بدرجۂ اولی معتبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل میں ہو اور اس کا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا۔ اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابویوسف و شافعیؒ کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اس نے ناحق قتل کیا اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس کی تاویل فاسد یہاں بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بداعتقادی بعد مسلمان ہوجانے کے محروم نہیں کرتی ہے لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہے یہی حق ہے تو وہ محروم نہ ہوگا اور اگر اب کہتا ہے کہ میں اس وقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہے کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا۔ ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ وفی عساکرھم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ ولیس ببیعہ باکوفۃ من اہل الکوفۃ ومن لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لاھل الصلاح وانما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع ما لا یقاتل بہ الا بصنعۃ الاتری انہ یکرہ بیع المعازف ولا یکرہ بیع الخشب وعلی ھذا الخمر مع العنب۔ واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور ان کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مددگاری ہے اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جس کو خوارج میں سے نہ پہچانتا ہو اس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہروں میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہوسکتا ہے اس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اس کی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنتا ہے اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے۔

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہوا اور یہ دریافت نہ ہو
کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے۔ اللقیط سمی به باعتبار مآله لما انه یلقط والالتقاط مندوب الیه لما فیه من
احیائه وان غلب علی ظنه ضیاعه فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اس کے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ
ان سے اٹھا لیا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اٹھایا ہوا اور لقیط اٹھا لینا مستحب ہے کیونکہ اس میں
اس کی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہوا کہ میرے نہ اٹھانے سے یہ ضائع ہو جائے گا تو اس
پر اٹھانا واجب ہے۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انما هو الحریة وکذا الدار دار الاحرار ولان
الحکم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دار الاسلام بھی آزادوں
کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی دار الاسلام میں اکثر لوگ
آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اس کا نان نفقہ اسی مال
سے ہوگا اور ملتقط یعنی جو شخص اٹھا لایا ہے وہ اسی مال سے اس کی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اس کے ساتھ
مال نہ ہو تو فرمایا۔ ونفقته فی بیت المال هو المروی عن عمرؓ وعلیؓ لانه مسلم عاجز عن التکسب ولا مال له
ولا قرابة فاشبه المقعد الذی لا مال له ولان میراثه لبیت المال والخراج بالضمان ولهذا کانت جنایته
فیه والملتقط متبرع فی الانفاق علیه لعدم الولایة الا ان یامره القاضی به لیکون دینا علیه لعموم الولایة
اور اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمرؓ وعلیؓ رضی اللہ عنہما سے یہی مروی ہے (چنانچہ مالک نے موطا
میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ت)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہے جو کمائی سے عاجز ہے اور اس کا مال نہیں اور نہ قرابت
ہے تو ایسے لنجے سے مشابہ ہوگیا۔ جس کا کچھ مال نہ ہو یعنی جیسے لنجے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح
لقیط کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل سے کہ لقیط کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہے
حالانکہ جس کو حاصلات ملے وہی خرچہ اٹھا دے اسی واسطے لقیط اگر کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال
اس کا خرچہ اٹھاتا ہے اور ملتقط جو کچھ اس کی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہے کیونکہ ملتقط کو اس پر
کوئی ولایت نہیں ہے۔ لیکن اگر قاضی اس کو یہ حکم دے دے کہ تو اس پر خرچ کر تاکہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ
رہے یعنی بعد بلوغ کے اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہے۔ ف۔
اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ ہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اس پر قرضہ نہیں ہوگا یہی
صحیح ہے۔ مف۔ قال فان التقطه رجل لم یکن لغیره ان یاخذه منه لانه ثبت حق الحفظ له لسبق یده۔ پھر اگر کوئی
شخص اس کو اٹھا لایا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت
حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ فان ادعی انه ابنه فالقول قوله معناه اذا لم یدع الملتقط
نسبه وهذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قوله لانه یتضمن ابطال حق الملتقط وجه الاستحسان

انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یتشرف بالنسب ویعیر بعدمہ ثم قیل یصح فی حقہ دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل ۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا قول قبول ہوگا اس کے معنی یہ ہیں کہ ملتقط نے اس کے نسب کا دعوی نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعوی کیا تو خالی دعوی سے نسب ثابت ہو جائے گا اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ اس کا قول قبول نہ ہو کیونکہ اس کا قول تو ملتقط کا حق مٹانے کو شامل ہے ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق میں ایسے امر کا اقرار ہے جو اس کو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ ہونے سے اس کو شرم لاحق ہوگی ۔ پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعوی صرف اس سے نسب ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ مٹانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہو جائے گا اور اگر ملتقط نے اس کے نسب کا دعوی کیا تو کہا گیا کہ قیاساً و استحساناً صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے کہ قیاساً نہیں صحیح ہے اور استحساناً صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں مصرح ہے ۔ وان ادعاہ اثنان ووصف احدھما علامۃ فی جسدہ فھو اولی بہ لان الظاھر شاھد لہ لموافقۃ العلامۃ کلامہ وان لم یصف احدھما علامۃ فھو ابنھما لاستوائھما فی السبب ولو سبقت دعوۃ احدھما فھو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا منازع لہ فیہ الا اذا اقام الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی ۔ اور اگر ملتقط کے سوائے دو شخصوں نے دعوی کیا اور دونوں میں سے ایک نے لقیط کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اولی ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اس کے کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت بیان کی تو لقیط ان دونوں کا پسر قرار دیا جائے گا کیونکہ دعوی کرنے میں دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعوی کیا تو لقیط اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اس کا حق ایسے وقت میں ثابت ہوا کہ اس کے ساتھ اس وقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعوی کے گواہ قائم کئے تو دوسرا مقدم ہو جائے گا کیونکہ گواہی اس سے اقوی دلیل ہے ۔ واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من قراھم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما وھذا استحسان لان دعواہ تضمن النسب وھو نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وھو یضرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضرہ ۔ اگر یہ لقیط مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعوی کیا کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا ولیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائے گا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے دعوی میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مٹانا جو بذریعہ دار الاسلام کے اس کو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعوی نسب کے بارہ میں صحیح ہوگی جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے میں صحیح نہ ہوا جو اس کو مضر ہے ۔ وان وجد فی قریۃ من قری اھل الذمۃ او فی بیعۃ او کنیسۃ کان ذمیا وھذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ھذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلف الروایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ھذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلف

الروایة فیه ففی روایة کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقه وفی کتاب الدعوی فی بعض النسخ اعتبر الواجد وهو روایة ابن سماعة عن محمد لقوة الید الاتری ان تبعیة الابوین فوق تبعیة الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدهما یعتبر کافرا وفی بعض النسخ اعتبر الاسلام نظرا للصغیر۔ اور اگر یہ لقیط ذمیوں کے کسی گاؤں یا بیعہ یا کنیسہ میں پایا گیا تو ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اسکا کوئی نقل کرنے والا خلاف بھی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جس نے اسکو ذمیوں کے ان مقامات میں سے کسی جگہ پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیوں کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پانے والے کا اعتبار ہے یعنی اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اسنے مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہے تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ اسنے ذمیوں کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سماعہ کی امام محمدؒ سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتی کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہوگا۔ کتاب الدعوی کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا ہے یعنی خواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہر حال مسلمان ہوگا کیونکہ اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیط عبده لم یقبل منه لانه حر ظاهرا الا ان یقیم البینة انه عبده۔ اور جس شخص نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہوں گے۔ فان ادعی عبد انه ابنه ثبت نسبه منه لانه ینفعه وکان حرا لان المملوک قد تلد له الحرة فلا تبطل الحریة الظاهرة بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاوے گا۔ کیونکہ کبھی آزاد عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ جنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہ ہوگی۔ والحر فی دعوته اللقیط اولی من العبد والمسلم اولی من الذمی ترجیحا لما هو الانظر فی حقه۔ لقیط کے نسب کا دعوی کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے یعنی آزاد سے ثابت کیا جائے گا اور غلام کا دعوی رد کر دیا جائے گا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیه فهو له اعتبارا للظاهر وکذا اذا کان مشدودا علی دابة وهو علیها لما ذکرنا ثم یصرفه الواجد الیه بامر القاضی لانه مال ضائع وللقاضی ولایة صرف مثله الیه وقیل یصرفه بغیر امر القاضی لانه للقیط ظاهرا۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر باندھا ہوا کچھ مال پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس مال کا کوئی مالک ومحافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے۔ اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ بظاہر وہ لقیط کا مال ہے۔ وله ولایة الانفاق وشراء ما لا بد له منه کالطعام والکسوة لانه من الانفاق له۔ اور ملتقط کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اس کو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہے۔ ولا یجوز تزویج الملتقط لانعدام سبب الولایة من القرابة والملک والسلطنة۔ ملتقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت وملکیت و

سلطنت ہے یہاں نادارد ہے فسے تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔
قال ولا تصرفه فی مال اللقیط اعتبارا بالام وهذا لان ولایة التصرف لتثمیر المال وذلك یتحقق بالرای الکامل والشفقة الوافرة والموجود فی کل واحد منهما احدهما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس ماں کے نہیں جائز ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاد رہا ور مال کی بڑھاد کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے فسے یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کرتا۔ قال ویجوز ان یقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا یملکه الصغیر بنفسه اذا کان عاقلا وتملکه الام ووصیها۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط کے لئے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال ویسلمه فی صناعة لانه من باب تثقیفه وحفظ حاله۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ وہنر سیکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اس کی درستی وحفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ویواجره قال العبد الضعیف وهذا روایة القدوری ؒ فی مختصره وفی الجامع الصغیر لایجوز ان یواجره ذکره فی الکراهیة وهو الاصح وجه الاول انه یرجع الی تثقیفه ووجه الثانی انه لایملك اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملکه علی ما نذکره فی الکراهیة انشاء الله تعالی۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے دے۔

شیخ مصنف ؒ نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدوری ؒ کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے ملتقط کو اس کے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چچا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چچا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے بخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

کتاب اللقطہ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھا لیا جاوے۔
قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه یاخذها لیحفظها ویردها علی صاحبها لان الاخذ علی هذا الوجه ماذون فیه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا واذا کان کذلك لاتکون مضمونة علیه وکذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة فی حقهما فصار کالبینة ولو اقر انه اخذه لنفسه یضمن بالاجماع لانه اخذ مال غیره بغیر اذنه وبغیر اذن الشرع وان لم یشهد الشهود علیه وقال

الاخذ اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عند ابی حنيفة رح وقال ابو يوسف رح لا يضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه ويكفيه فی الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه علیّ واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم جنس۔

جس شخص نے مال لقطہ اٹھایا وہ اس کے پاس امانت ہے بشرطیکہ ملتقط نے گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس کو اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اس کی حفاظت کروں اور اس کے مالک کو واپس کر دوں کیونکہ ایسے طور پر اٹھا لینے کی شرعاً اجازت ہے۔ (کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کرے۔ رواہ اسحاق۔ م۔) بلکہ عامۂ علماء کے نزدیک چھوڑنے سے اٹھا لینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضائع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری ہو جس کی نسبت خوف ہو کہ بھیڑیا کھا جائے گا) اور جب یہ حال ہے تو وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہ ہوگا۔ (حتیٰ کہ اگر ضائع ہو جائے تو ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے ملتقط کی تصدیق کی کہ اس نے مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھایا تھا تو بھی امانت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے مانند ہو گیا اور اگر ملتقط نے اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کا مال بغیر اس کی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملتقط نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کئے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور مالک نے اس کو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ ضامن نہ ہوگا اور اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اس نے کار نیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)

اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعویٰ کیا جس سے وہ تاوان سے بری ہو یعنی میں نے اس مال کو اس کے مالک کے واسطے لیا تھا۔ پس اس میں شک پیدا ہو گیا تو اس کے اقرار سے جو تاوان اس پر یقینی ہو گیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہ ہوگا اور ابو یوسف رح نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اس کی معارض موجود ہے یعنی بظاہر جو شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ ملتقط کے واسطے گواہ کرنے میں اس قدر کافی ہے کہ ان سے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اس کو میری طرف راستہ بتلا دینا اور یہی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے۔ ف ملتقط کو چاہیے کہ اس کی شناخت کرا دے۔ قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا۔ قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابی حنيفة رح وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدره محمد رح فی الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعی رح لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد فی لقطة كانت مائة دينار تساوی الف درهم والعشرة وما فوقها فی معنى الالف فی تعلق القطع به فی السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست فی معناها فی حق تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف

بالحول احتیاطا وما دون العشرۃ لیس فی معنی الالف بوجہ ما ففوضنا الی رای المبتلی بہ فقیل الصحیح ان شیأ من ھذہ المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رای الملتقط یعرفھا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبھا لا یطلبھا بعد ذلک ثم یتصدق بہ وان کانت اللقطۃ شیأ لا یبقی عرفہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدق بہ وینبغی ان یعرفھا فی الموضع الذی اصابھا وفی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبھا وان کانت شیأ یعلم ان صاحبھا لا یطلبھا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاؤہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف ولکنہ مبقی علی ملک مالکہ لان التملیک من المجہول لا یصح۔ پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اس کی شناخت کرا دے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اس کی شناخت کرا دے۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ (اور ظاہر الروایۃ میں قلیل وکثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے۔ع۔) اور یہ جو کہا کہ چند روز اس کی شناخت کرا دے تو معنی یہ ہیں کہ جس قدر امام کی رائے ہو اتنے دن تک شناخت کرا دے۔ اور امام محمدؒ نے مبسوط میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل وکثیر کے اور یہی مالکؒ وشافعیؒ کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص لقطہ اٹھا دے تو اس کو ایک سال شناخت کرا دے۔ رواہ اسحاق۔

اور اس میں قلیل وکثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ میں وارد ہوا ہے جو سو دینار قیمتی ہزار درم کا تھا اور ہم نے دس درم واس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور دس درہم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے لیکن زکوۃ متعلق ہونے کے حق میں دس درم بمعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں۔ پس احتیاطاً ہم نے دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اس کے شناخت کا اندازہ ہم نے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدتوں میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کرا دے۔ یہاں تک کہ اس کے غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اس کے بعد اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا پھر اس کو صدقہ کر دے۔ اور اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اس کی شناخت کرا دے۔ پھر جب اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو اس کو صدقہ کر دے اور چاہئے کہ اس کی شناخت اس جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کا مجمع ہوتا ہے۔ (جیسے بازاریں ومسجدوں کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جس کی نسبت یہ معلوم ہے کہ اس کا مالک تلاش نہیں کرنے کا جیسے چھوارے کی گٹھلیاں وانار کے چھلکے تو ان کا پھینک دینا مباح کرنے کے معنی میں ہے۔ حتی کہ بغیر شناخت کئے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے ولیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہے گی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ قال فان جاء صاحبھا والا تصدق بھا ایصالا للحق الی المستحق وھو واجب بقدر الامکان وذلک بایصال عینھا عند الظفر بصاحبھا وایصال العوض وھو الثواب علی اعتبار اجازتہ التصدق بھا وان شاء امسکھا رجاء الظفر بصاحبھا۔ پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اس کو دے دے اور اگر نہ آیا تو اس کو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اس کا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے خواہ اس طرح کہ بعینہ لقطہ دیدے

جبکہ اس کا مالک مل جاوے یا اس کا عوض یعنی ثواب پہنچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اس کو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک آجاوے۔ قال فان جاء صاحبھا یعنی بعد ما تصدق بھا فھو بالخیار ان شاء امضی الصدقۃ ولہ ثوابھا لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنہ فیتوقف علی اجازتہ والملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یتوقف علی قیام المحل بخلاف بیع الفضولی لثبوتہ بعد الاجازۃ فیہ وان شاء ضمن الملتقط لانہ سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جھۃ الشرع وھذا لاینافی الضمان حقا للعبد کما فی تناول مال الغیر حالۃ المخمصۃ وان شاء ضمن المسکین اذا ھلک فی یدہ لانہ قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائما اخذہ لانہ وجد عین مالہ۔ پھر اگر لقطہ کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ ملتقط اس کو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اس کا ثواب ملے گا۔ کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجازت شرع ہو مگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اس کی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہے گی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو ملتقط سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ ملتقط نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا مال فقیر کو دے دیا مگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہیں ہے جیسے اضطرار و مخمصہ کی حالت میں غیر کا مال کھا لینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اس کا تاوان دے دے۔ اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اس کے مال پر بغیر اس کی اجازت کے اس پر قبضہ کیا۔ اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اس نے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاۃ والبقر والبعیر وقال مالک والشافعی اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل وعلی ھذا الخلاف الفرس لھما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمۃ والاباحۃ مخافۃ الضیاع واذا کان معھا ما یدفع عن نفسہ یقل الضیاع ولکنہ یتوھم فیقضی بالکراھۃ والندب الی الترک ولنا انھا لقطۃ یتوھم ضیاعھا فیستحب اخذھا وتعریفھا صیانۃ لاموال الناس کما فی الشاۃ۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑ لینا جائز ہے اور مالک و شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اس کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے (جیسے گائے و اونٹ میں ہے) تو ضائع ہونے کا کم خوف ہے لیکن وہم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ پکڑنا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے بھی ایک لقطہ ہے جس کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کا لے لینا اور شناخت کرانا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے۔ف۔ ولیکن حدیث زید ابن خالدؓ میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اس نے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اس کو پکڑ لے وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی ہے یعنی اصلی مالک کی ہے یا بھیڑیے کی ہے۔ اب پھر اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ بھٹکے ہوئے اونٹ کا کیا حکم

ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اس کے ساتھ اس کا حذاء و سقاء خود موجود ہے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پا دے۔ رواہ البخاری۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اس کا پکڑ لینا اولی ہے۔ فان انفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فہو متبرع لقصور ولایتہ عن ذمۃ المالک وان انفق بامرہ کان ذلک دینا علی صاحبہا لان للقاضی ولایۃ فی مال الغائب نظرا لہ وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما بینا۔ پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقطہ کو بغیر قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اس واسطے کہ مالک کے ذمہ سے اس کی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اس کو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اس کی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کبھی اس کے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ واذا رفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للبہیمۃ منفعۃ آجرہا وانفق علیہا من اجرتہا لان فیہ ابقاء العین علی ملکہ من غیر الزام الدین علیہ وکذلک یفعل بالعبد الآبق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اس کو دیکھے پس اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اس کو کرایہ پر دے دے اور اس کے کرایہ سے اس کو دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اس کے ملک پر باقی رہے گا بغیر اس کے کہ مالک پر قرضہ چڑھے۔ اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا۔ ف۔ یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اس کو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اس کو نفقہ دے تو یہ احسان ہے یعنی مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اس کو دیکھے کہ اگر غلام کو کوئی ہنر ایسا آتا ہے جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دے کہ اس کی مزدوری سے اس کو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعۃ وخاف ان تستغرق النفقۃ قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا ابقاء لہ معنی عند تعذر ابقائہ صورۃ۔ اور اگر اس لقطہ جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہے اور قاضی کو خوف ہوا کہ نفقہ اس کی تمام قیمت کو گھیر لے گا تو اس کو فروخت کر کے اس کے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہے۔ ف۔ یعنی اس کی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہیں رہ سکتی ہے اور یہ اس وقت کہ اس کا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الانفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقۃ دینا علی مالکہا لانہ نصب ناظرا وفی ہذا نظر من الجانبین قالوا انما یامر بالانفاق یومین او ثلثۃ ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظہر مالکہا فاذا لم یظہر یامر ببیعہا لان دارۃ النفقۃ مستاصلۃ فلا نظر فی الانفاق مدۃ مدیدۃ قال رحمہ اللہ وفی الاصل شرط اقامۃ البینۃ وہو الصحیح لانہ یحتمل ان یکون غصبا فی یدہ فلا یامر فیہ بالانفاق وانما یامر بہ فی الودیعۃ فلا بد من البینۃ لکشف الحال ولیست البینۃ تقام للقضاء وان قال لا بینۃ لی یقول القاضی لہ انفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقولہ فی الکتاب وجعل النفقۃ دینا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطۃ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وہذا روایۃ وہو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملتقط کو اس کی اجازت دے دے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم تو نگاہ رکھنے

والا قرار دیا گیا ہے۔ اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو دیا
تین دن جس قدر اس کی رائے میں آوے ملتقط کو چارہ دانہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک
ظاہر ہو۔ پھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دینے
کا ہے مدت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہے۔ اور مصنفؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں شرط
لگائی کہ نفقہ کا حکم اس وقت دے گا کہ ملتقط گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہے کہ شاید یہ جانور اس کے قبضہ میں
غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں
یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہے تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں
مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہے) اور اگر ملتقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اس کو کہے گا کہ اگر تو اپنے
قول میں سچا ہے تو اس کو دانہ چارہ دے۔ پس اگر سچا ہو گا تو مالک سے یہ خرچ واپس لے گا اور اگر غاصب ہو گا
تو نہیں واپس لے گا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اس کے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں
اشارہ ہے کہ ملتقط جب حاضر ہوا اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملتقط اپنا خرچہ
مالک جانور سے جب ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو
اور یہی روایت اصح ہے وغیرہ اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے
سکتا ہے۔ قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان یمنعہا منہ حتی یحضر النفقۃ لانہ یحیی بنفقتہ فصار کانہ
استفاد الملک من جہتہ فاشبہ المبیع واقرب من ذلک راد الآبق فان لہ الحبس لاستیفاء الجعل لما ذکرنا ثم
لا یسقط دین النفقۃ بہلاکہ فی ید الملتقط قبل الحبس ویسقط اذا ہلک بعد الحبس لانہ یصیر بالحبس شبیہ
الرہن۔ پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو تو ملتقط کو اختیار ہے کہ لقطہ اس کو دینے سے
روک رکھے یہاں تک کہ وہ ملتقط کا نفقہ حاضر کرے کیونکہ اس کے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا تو گویا ملتقط نے
مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس مبیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی گویا لقطہ بقدر نفقہ کے مبیع ہے) اور
اس سے قریب وہ شخص ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو پھیر لایا کیونکہ اس کو بھی غلام روک لینے کا اختیار
ہے تاکہ اپنا جعل حاصل کرے اور اس کی وجہ یہ ہے جو مذکور ہوئی۔ پھر اگر روکنے سے پہلے ملتقط کے قبضہ
میں مال لقطہ تلف ہو گیا تو اس کا قرضہ نفقہ ساقط نہ ہو گا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائے
گا کیونکہ روکنے سے
وہ رہن کے مشابہ ہو گیا ہے اور مال
مرہون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطۃ الحل والحرم
سواء وقال الشافعی یجب التعریف فی لقطۃ الحرم الی ان یجیٔ صاحبہا لقولہ علیہ السلام فی الحرم ولا یحل
لقطتہا الا لمنشدہا ولنا قولہ علیہ السلام اعرف عفاصہا ووکاءہا ثم عرفہا سنۃ من غیر فصل
ولانہا لقطۃ وفی التصدق بعد مدۃ التعریف ابقاء ملک المالک من وجہ فیملکہ کما فی سائرہا وتاویل
ما روی انہ لا یحل الالتقاط الا للتعریف والتخصیص بالحرم لبیان انہ لا یسقط التعریف فیہ لمکان انہ للغرباء
ظاہرا۔ اور حرم مکہ کا لقطہ اور اس کے باہر حل کا لقطہ دونوں یکساں ہیں اور شافعیؒ نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ

شناخت کرانا یہاں تک واجب ہے کہ اس کا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اس کا لقطہ نہیں حلال ہے مگر اس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کرا دے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اس کا ظرف اور اس کی بندش محفوظ کر لے پھر اس کو ایک سال پکار دے رواہ الستۃ۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل و حرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لقطہ حرم بھی ایک لقطہ ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایسے طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو دوسرے لقطوں کی طرح اس میں بھی مالک ہوجائے گا۔ اور جو حدیث شافعیؒ نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا لقطہ اٹھانا حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھاوے جو اس کو شناخت کراوے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے واسطے ہے کہ حرم کے لقطہ میں بھی شناخت کرانا ساقط نہ ہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے یعنی یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر اسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرانے میں کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس کا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دے دیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے۔ لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جس میں مذکور ہے کہ اللہ عزوجل نے آسمانوں و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اس کے کانٹے نہ کاٹے جاویں اور اس کا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اس کا لقطہ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اس کی شناخت کراوے۔ الحدیث۔

اور ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ اس کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر اس شخص کو جو اس کی شناخت کراوے رواہ البخاری ومسلم۔ واذا حضر رجل فادعی اللقطۃ لم تدفع الیہ حتی یقیم البینۃ فان اعطی علامتہا حل للملتقط ان یدفعہا الیہ ولا یجبر علی ذلک فی القضاء وقال مالک والشافعی یجبر والعلامۃ مثل ان یسمی وزن الدراہم وعددہا ووکاءہا ووعاءہا لہما ان صاحب الید ینازعہ فی الید ولا ینازعہ فی الملک فیشترط الوصف لوجود المنازعۃ من وجہ ولا تشترط اقامۃ البینۃ لعدم المنازعۃ من وجہ ولنا ان الید حق مقصود کالملک فلا یستحق الا بحجۃ وہو البینۃ اعتبارا بالملک الا انہ یحل لہ الدفع عند اصابۃ العلامۃ لقولہ فان جاء صاحبہا وعرف عفاصہا وعددہا فادفعہا الیہ وہذا للاباحۃ عملا بالمشہور وہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔

اور جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لقطہ کا دعویٰ کیا تو اس کو نہ دیا جائے گا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اس نے کوئی علامت بیان کی تو ملتقط کو حلال ہے کہ اس کو دے دے لیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کرے گا۔ اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کرے گا۔ اور علامت بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درہموں کا وزن و شمار اور ظرف کی شکل اور گرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط اس کے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کرتا ہے اور ملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہے تو وصف لقطہ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے یعنی جب ملتقط کو ملکیت کا دعویٰ نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کر لے پس حاکم دے دینے پر مجبور کرے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک حق مقصود ہے۔

تو مدعی بدون حجت کے اس کا مستحق نہ ہوگا اور حجت یہاں گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدون گواہی کے اس پر لازم نہیں) لیکن جس وقت علامت ٹھیک بیان کر دے تو ملتقط کو مالک کے حوالہ کر دینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اس کا مالک آ وے اور اس کے ظرف و شمار کو بتلا دے تو اس کو دے دے رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اس کو دینا مباح ہے اور لازم نہیں ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جس میں بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہیں اور منکر پر قسم ہے فیہ الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کئے تو قاضی بھی دینے کا حکم کرے گا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو ملتقط مختار ہے اور اس کو دے دینا مباح ہے۔ ویاخذ منہ کفیلا اذا کان یدفعہا الیہ استیثاقا وھذا بلا خلاف لانہ یاخذ الکفیل لنفسہ بخلاف التکفیل لوارث غائب عندہ واذا صدقہ قیل لا یجبر علی الدفع کالوکیل بقبض الودیعۃ اذا صدقہ وقیل یجبر لان المالک ھھنا غیر ظاہر والمودع مالک ظاہر۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی جب اس کو لقطہ دے تو اس وقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لئے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ (یعنی اگر زید مرا اور اس کی میراث اس کے قرض خواہوں یا وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرض خواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائے گا کہ شاید کوئی قرض خواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ ع۔) اور اگر ملتقط نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ امانت دار اس کی تصدیق کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اس کی ودیعت تجھ سے واپس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہیں ہے کہ اس کو ودیعت دے دے۔ ع۔) اور کہا گیا کہ ملتقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائے گا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے فے یعنی ودیعت کی صورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے اور لقطہ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملتقط نے اقرار کر لیا تو ملتقط پر اس کا اقرار حجت ہو گیا۔ ولا یتصدق باللقطۃ علی غنی لان المامور بہ ھو التصدق لقولہ علیہ السلام فان لم یات یعنی صاحبہا فلیتصدق بہ والصدقۃ لا تکون علی غنی فاشبہ الصدقۃ المفروضۃ۔ اور اگر مالک نہ ملے تو لقطہ کو کسی تونگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اس کو صدقہ کر دے رواہ الدارقطنی۔ اور تونگر پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اس کا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ کے مشابہ ہو گیا۔ وان کان الملتقط غنیا لم یجز لہ ان ینتفع بہا وقال الشافعیؒ یجوز لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی ان جاء صاحبہا فادفعہا الیہ والا فانتفع بہا وکان من المیاسیر ولانہ انما یباح للفقیر حملا لہ علی رفعہا صیانۃ لہا والغنی یشارکہ فیہ ولنا انہ مال الغیر فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لاطلاق النصوص والاباحۃ للفقیر لما رویناہ او بالاجماع فیبقی ما رواہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقارہ فی مدۃ التعریف والفقیر قد یتوانی لاحتمال

استمتاعہ فیھا فانتفاع ابی رضہ کان باذن الامام وھو جائز باذنہ۔ اور اگر ملتقط تونگر ہے تو اس کو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اس کو دے دے ورنہ خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ کعب ابن مالک تونگر صحابہ میں سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اس وجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھا لینے پر آمادہ کیا جائے۔ اور اس معنی میں تونگر بھی اس کا مشارک ہے یعنی جب تونگر کو اس کے ملنے کی امید ہو جائے گی تو وہ بھی اٹھا دے گا تاکہ مفت ضائع نہ ہو۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اس کی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اس وجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اس وجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوائے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر رہا یعنی اس کو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اس کے اٹھا لینے پر اس واسطے آمادگی ہوگی شاید وہ سال بھر کی مدت میں جب تک شناخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تونگر ہو جائے یعنی تونگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اس کو مل جائے۔ اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تھی اور امام کی اجازت سے تونگر کو بھی نفع اٹھانا جائز ہے مترجم یہ جواب اس بنا پر ہے کہ ابی ابن کعب تونگر تھے۔ اور اس بنا پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے۔ کیونکہ حدیث ابوطلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون۔ یعنی تم ابرار کے درجہ کو نہیں پہونچو گے یہاں تک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابوطلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اس طرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیرحاء بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اس کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جناب کی رائے ہو وہ کیجئے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اس کو اپنے محتاج قرابتیوں میں صدقہ کرے۔ پس ابوطلحہ نے اس کو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے۔ پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تونگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا کہ شک واحتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے تونگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزینہ میں محتاج نہ ہو اگرچہ اس کے پاس نامی مال بقدر نصاب نہ ہو جو زکوٰۃ میں تونگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تونگر مراد ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ پس ابی ابن کعب ایسے تونگر نہ تھے بلکہ خوشحال یعنی اوسط تھے علاوہ اس کے امر دوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اس کو ارشاد فرمایا تھا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں مصرح ہے اور ابوداؤد نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ایک

پھر حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسنؓ و حسینؓ روتے ہیں
پس پوچھا کہ یہ دونوں کیوں روتے ہیں حضرت سیدہؓ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہیں۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ
باہر گئے تو بازار میں آپ نے ایک دینار پایا پس آپ اس کو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال
بیان کیا تو آپ نے کہا کہ فلاں یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اس کے پاس گئے تو
اس نے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو اپنے آپ کو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اس نے کہا کہ آٹا بھی
لے جاؤ اور اپنا دینار بھی لے جاؤ پھر حضرت سیدہؓ نے فرمایا کہ فلاں قصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت
لائیے پس آپ دینار کو رہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہؓ نے پکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
پاس آدمی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا۔ پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا
کہ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ تعالیٰ و اسلام کا واسطہ دے کر دینار پکارتا آیا۔
پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر اس کو بلوایا تو اس نے بیان کیا کہ بازار میں مجھ سے گر گیا تھا تو آپ نے
فرمایا کہ اے علیؓ تم قصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور
تیرا درم مجھ پر ہے پس اس نے بھیج دیا تو آپ نے غلام کو دے دیا۔ رواہ عبد الرزاق و اسحاق و البزار و ابو یعلی۔ اور
ظاہر آنحضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار میں پکار دیا ہو پھر لا کر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات میں بجائے دینار
کے درم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ وان کان الملتقط فقیرا فلا باس بان ینتفع بہا لما فیہ من تحقیق النظر من
الجانبین ولہذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباہ او ابنہ او زوجتہ وان کان ہو غنیا لما ذکرنا
واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ لقطہ سے خود نفع اٹھاوے کیونکہ اس میں ملتقط و اصل مالک
دونوں کے حق میں درحقیقت بھلائی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور
اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اس کو دینا جائز ہے اگرچہ ملتقط خود تونگر ہو کیونکہ اس میں بھی
جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہے کہ اس کو لقطہ اٹھانے اور
حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف میں اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اس کے مالک کو مل گیا۔

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان میں ہے۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جعل۔ وہ حق مقرری
جو غلام کو پکڑ کر اس کے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہے۔ رضخ۔ جو مسافت سفر سے
کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہئے جس کی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے بھگوڑے غلام
کو پھیر لانے میں ثواب بھی ہے اور چاہئے کہ غلام کو پکڑتے وقت گواہ کر لے کہ میں اس کے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اس
کو گرفتار کرتا ہوں۔ الآبق اخذہ افضل فی حق من یقوی علیہ لما فیہ من احیائہ واما الضال فقد قیل کذلک
وقد قیل ترکہ افضل لانہ لا یبرح مکانہ فیجدہ المالک ولا کذلک الآبق ثم آخذ الآبق یاتی بہ الی السلطان لانہ
لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطۃ ثم اذا رفع الآبق الیہ یحبسہ ولو رفع الضال لا یحبسہ لانہ لا یومن

علی الآبق الاباق ثانیا بخلاف الضال۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق میں جو اس سے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اس میں غلام کے مولی کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے کیونکہ مولی اس غلام سے محروم ہو چکا گویا اس کا غلام مر گیا۔ ع۔ ا) اور رہا وہ غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا چھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائے گا تو اس کا مالک اس کو پا جائے گا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اس کو سلطان یا نائب یا قاضی کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذات خود اس کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے بخلاف لقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قیدخانہ میں رکھے گا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اس کو قید نہیں کرے گا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے۔ قال ومن رد آبقا علی مولاہ من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدا فلہ علیہ جعلہ اربعون درھما وان ردہ لاقل من ذلک فبحسابہ وھذا استحسان والقیاس ان لا یکون لہ شئی الا بالشرط وھو قول الشافعیؒ لانہ متبرع بمنافعہ فاشبہ العبد الضال ولنا ان الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اتفقوا علی وجوب اصل الجعل الا ان منھم من اوجب اربعین ومنھم من اوجب ما دونھا فاوجبنا الاربعین فی مسیرۃ السفر وما دونھا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بینھما ولان ایجاب الجعل اصلہ حامل علی الرد اذ الحسبۃ نادرۃ فتحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الضال فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الضال دونھا الی صیانۃ الآبق لانہ لا یتواری والآبق یختفی ویقدر الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحھما او یفوض الی رای القاضی وقیل یقسم الاربعون علی الایام الثلثۃ اذ ھی اقل مدۃ السفر۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اس کے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولی پر اس کے واسطے چالیس درہم جعل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اس کے حساب سے مستحق ہوگا۔ (مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے) اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو مگر جبکہ مولی نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لا دے اس کے واسطے اس قدر مال ہے) اور یہی شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہوگیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام

کو واپس لا دے تو کچھ مستحق نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ بعضوں نے چالیس درہم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم واجب کئے پس ہم نے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درہم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم میں کم واجب کئے۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درہم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درہم ہیں اور چالیس کے آثار کو عبدالرزاق والطبرانی وابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ مف۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ محض ثواب پر یہ کام کرنا نادر ہے۔ پس جعل واجب ہونے سے لوگوں کے اموال محفوظ ہوں گے اور اس کی مقدار تعیین

کرنا صرف روایت کے سننے پر ہے جو بھاگے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا ممتنع ہے اور اس واسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگتے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہے یا قاضی کی رائے پر ہے (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشبہ ہے۔ م ف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہے پس جتنی مسافت ہو اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان كانت قيمته اقل من اربعين يقضى له بقيمته الا درهما قال رضي الله عنه وهذا قول محمد وقال ابو يوسف له اربعون درهما لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها ولهذا لا يجوز الصلح على الزيادة بخلاف الصلح على الاقل لانه حط منه ولمحمد ان المقصود حمل الغير على الرد ليحيى مال المالك فينقص درهم ليسلم له شيء تحقيقا للفائدة واما ام الولد والمدبر في هذا بمنزلة القن اذا كان الرد في حيوة المولى لما فيه من احياء ملكه ولو ردهما بعد مماته لا جعل فيهما لانهما يعتقان بالموت بخلاف القن ولو كان الراد ابا المولى او ابنه وهو في عياله او احد الزوجين على الآخر فلا جعل لان هؤلاء يتبرعون بالرد عادة ولا يتناولهم اطلاق الكتاب۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے کے واسطے غلام کی قیمت کا ایک درم کم کر کے حکم دیا جائے گا۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ لانے والے کے لئے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ نص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائے گا اسی وجہ سے چالیس سے زیادہ پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ لانے والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے۔ اور اگر ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اس میں مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہے۔ اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا ایک غلام کا باپ یا بیٹا ہو جو اس کے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہ ہوگا۔ قال وان ابق من الذي رده فلا شيء عليه لانه امانة في يده لكن هذا اذا اشهد وقد ذكرناه في اللقطة قال وذكر في بعض النسخ انه لا شيء له وهو صحيح ايضا لانه في معنى البائع من المالك ولهذا كان له ان يحبس الآبق حتى يستوفي الجعل بمنزلة البائع يحبس المبيع لاستيفاء الثمن وكذلك اذا مات في يده لا شيء عليه لما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیرے لاتا تھا اگر وہ اس کے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت اس وقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس کے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں اور ہم اس کو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے کے واسطے کچھ نہیں ہے اور یہ بھی نسخہ صحیح ہے یعنی جب اس کے

پاس سے غلام بھاگ گیا تو اس کو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ مستحق نہ ہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے تک مبیع مشتری کو دینے سے روکے اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اس پر کچھ واجب نہیں ہے فتح یعنی وہ غلام کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے والے نے جب غلام اس کے مالک کو سپرد کیا اس طرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھا لیا اور مولیٰ اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہو گیا۔ قال ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق كما في العبد المشتري وكذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه فلا يدخل تحت النهي الوارد عن بيع ما لم يقبض فجاز۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری نے اس کو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے) اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اس کو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اس کو مسلم ہوئے اور واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہے ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہے تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ممانعت وارد ہے اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہ ہوگی۔

قال وينبغي اذا اخذه ان يشهد انه ياخذه ليرده فالاشهاد حتم فيه عليه على قول ابي حنيفة ومحمد حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لاجعل له عندهما لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الاخذ او اتهبه او ورثه فرده على مولاه لاجعل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه فيكون له الجعل وهو متبرع في اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنے والے کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کر لے کہ میں اس کو اس کے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابوحنیفہ و محمدؒ کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے میں اس پر گواہ کر لینا واجب ہے حتی کہ جس نے پکڑتے وقت گواہ نہ کئے ہوں وہ اگر واپس لا دے تو اس کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اس نے اپنے واسطے پکڑا تھا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا ہبہ میں لے کر یا میراث پا کر پھر اس کے مالک کو واپس دیا تو اس کے واسطے جعل نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے لے کر واپس دیا ہے لیکن اگر خریدتے وقت گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس واسطے خریدتا ہوں تاکہ اس کے مالک کو واپس دوں تو اس کو جعل ملے گا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا۔

فان كان الآبق رهنا فالجعل على المرتهن لانه احيى ماليته بالرد وهي حقه اذ الاستيفاء منها والجعل بمقابلة احياء المالية فيكون عليه والرد في حيوة الراهن وبعده سواء لان الرهن لا يبطل بالموت وهذا اذا كانت مثل الدين او اقل منه فان كانت اكثر فبقدر الدين عليه والباقي على الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار كثمن الدواء وتخليصه عن الجناية بالفداء وان كان مديونا فعلى المولى ان اختار قضاء الدين وان بيع بدئ بالجعل والباقي للغرماء لانه مؤنة الملك والملك فيه كالموقوف فيجب على من يستقر له وان كان جانيا فعلى المولى ان اختار الفداء لعود المنفعة اليه وعلى الاولياء ان اختار الدفع لعودها اليهم وان كان موهوبا فعلى الموهوب له وان رجع الواهب في هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد وان كان

نعبی فالجعل فی مالہ لانہ مؤنۃ ملکہ وان ردہ وصیۃ فلاجعل لہ لانہ ھوالذی یتولے الرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے کا جعل مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اس کی مالیت زندہ کردی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہے اس واسطے کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جعل واجب ہے تو مرتہن کے ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لادے یا اس کی موت کے بعد واپس لادے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہے اور باقی راہن پر ہے کیونکہ حق مرتہن اسی قدر ہے جس قدر اس کی ضمانت میں ہے تو اس کا حکم ایسا ہوگیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوڑانے کا فدیہ یعنی اگر غلام مرہون نے خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہوگیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔ ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولیٰ نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا تو پھیر لانے والے کا جعل مولیٰ پر ہے اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کردیا جاوے اور باقی قرض خواہوں کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچہ ہے اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہے۔ پس جس کے واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر جعل واجب ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جعل اس کے داموں پر ہے اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم کیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولیٰ نے اس کا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولیٰ پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اسی کو پہنچا ہے اور اگر مولیٰ نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ پھیر لانے کی منفعت انہیں کو پہنچی اور اگر یہ غلام ہبہ کیا ہوا ہو تو اس کا جعل موہوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو پھیرلے کیونکہ واپسی سے ہبہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپسی کے بعد موہوب لہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اس کا جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اس کے ملک میں بار خرچہ ہے اور اگر طفل کا وصی اس کو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ اس کو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہوگیا جس کی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ھو ام میت نصب القاضی من یحفظ مالہ ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسہ والمفقود بھذہ الصفۃ وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظر لہ وقولہ یستوفی حقہ لاخفاء انہ یقبض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرمائہ لانہ من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقدہ لانہ اصیل فی حقوقہ ولا یخاصم فی الذی تولاہ المفقود ولا فی نصیب لہ فی عقار او عروض فی ید رجل لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ انما ھو وکیل بالقبض من جھۃ القاضی وانہ لا یملک الخصومۃ بلاخلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جھۃ المالک فی الدین

وإذا كان كذلك يتضمن الحكم به قضاء على الغائب وإنه لا يجوز إلا إذا رآه القاضي وقضى به لأنه مجتهد فيه ثم ما كان يخاف عليه الفساد يبيعه القاضي لأنه تعذر عليه حفظ صورته فينظر له بحفظ المعنى ۔ اگر کوئی شخص غائب ہو گیا پھر اس کا ٹھکانہ معلوم نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اس کے حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہے اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور رہا یہ امر کہ وہ اس کے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اس کے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کرے گا اور اس کے قرضداروں میں سے جس نے قرضہ کا اقرار کیا اس سے قرضہ بھی وصول کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے یہاں ایسے قرضہ میں نالش کر سکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اصیل ہے ۔ اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اس میں مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اس کی بابت مخاصمہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصل مالک یا نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہیں کر سکتا ہاں جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ نالش کر سکتا ہے یا نہیں پھر جب یہ حال ظاہر ہوا یعنی یہ وکیل مخاصمہ نہیں کر سکتا تو اس کی خصومت پر کوئی حکم ہو وہ غائب پر حکم دینے کو شامل ہے حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہوا اور اس نے حکم دے دیا تو حکم نافذ ہو جائے گا ۔ کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے پھر مفقود کے اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اس کو فروخت کر دے گا کیونکہ جب بعینہ اس کی حفاظت ممکن نہیں ہے تو بحسب معنی اس کی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اس کے دام محفوظ رکھے ۔ ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لأنه لا ولاية له على الغائب إلا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن ۔ اور جس مال کے بگڑنے کا خوف نہ ہو اس کو نہیں فروخت کرے گا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اس واسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہے کہ اس کے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہے اس کو چھوڑنا جائز نہ ہوگا ۔ قال

وينفق على زوجته وأولاده من ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الأولاد بل يعم جميع قرابة الولاد والأصل أن كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لأن القضاء حينئذ يكون إعانة وكل من لا يستحقها في حضرته إلا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لأن النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الأول الأولاد الصغار والإناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الأخ والأخت والخال والخالة وقوله من ماله مراده الدراهم والدنانير لأن حقهم في المطعوم والملبوس فإذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج إلى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في هذا الحكم لأنه يصلح قيمة كالمضروب وهذا إذا كانت في يد القاضي فإن كانت وديعة أو دينا ينفق عليهم منهما إذا كان المودع والمديون مقرين بالدين والوديعة والنكاح والنسب وهذا إذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فإن كانا ظاهرين فلا حاجة إلى الإقرار وإن كان أحدهما ظاهرا يشترط الإقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح فإن دفع المودع بنفسه أو من عليه الدين بغير

امر القاضی لیضمن المودع ولا یبرأ المدیون لانہ ما ادی الی صاحب الحق ولا الی نائبہ بخلاف ما اذا دفع بامر القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع والمدیون جاحدین اصلا او کانا جاحدین الزوجیۃ والنسب لم ینتصب احد من مستحقی النفقۃ خصما فی ذلک لان ما یدعیہ للغائب لم یتعین سببا لثبوت حقہ وھو النفقۃ لانہا کما تجب فی ھذا المال تجب فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال سے اس کی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں بلکہ سب کو جن سے قرابت ولاد ہے یعنی والدین و اجداد و پوتے پر پوتے وغیرہ سب محتاجوں کو نفقہ دے اور اصل یہ ہے کہ جو لوگ اس کی حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اس کے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہے یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہے اور جو لوگ اس کی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کے مستحق نہ تھے تو اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے قاضی نفقہ نہیں دے گا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب ہونا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہے اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہے پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغہ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے اپاہج ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق نہ ہوں ان میں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہیں۔ اور یہ جو فرمایا کہ اس کے مال سے نفقہ دے تو مال سے مراد درہم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہے پھر جب اس کے مال میں اناج و کپڑا نہ ہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہے۔ اور اس بارہ میں غیر مسکوک سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہے کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اس کا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہی ملے گا کہ امانت دار و قرضدار ودیعت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسروں کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اس وقت ہے کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک ظاہر نہ ہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہیں ہے اس کا اقرار شرط ہے یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن ہوگا اور قرضدار بری نہ ہوگا کیونکہ اس نے حقدار یا اس کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیں گے کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہے اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا نسب و زوجیت سے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہے۔ اور اس کا حق نفقہ ہے کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہے ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہے ف خلاصہ یہ ہے کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے۔ پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کرے گا۔

تاکہ بعد اس کے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانتدار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو بھی ان کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہوتا کچھ مفقود کے قرضہ یا ودیعت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی بہ ہوں گے۔

قال ولا يفرق بينه وبين امرأته وقال مالك رحمه الله اذا مضى اربع سنين يفرق القاضي بينه وبين امرأته وتعتد عدة الوفاة ثم تتزوج من شاءت لان عمر هكذا قضى في الذي استهوته الجن بالمدينة وكفى به اماما ولانه منع حقها بالغيبة فيفرق القاضي بينهما بعد مامضى مدة اعتبارا بالايلاء والعنة وبعد هذا الاعتبار اخذ المقدار منهما الاربع من الايلاء والسنين من العنة عملا بالشبهين ولنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم في امرأة المفقود انها امرأته حتى ياتيها البيان وقول علي فيها هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق خرج بيانا للبيان المذكور في المرفوع ولان النكاح عرف ثبوته والغيبة لا توجب الفرقة والموت في حيز الاحتمال فلا يزال النكاح بالشك وعمر رجع الى قول علي ولا معتبر بالايلاء لانه كان طلاقا معجلا فاعتبر في الشرع مؤجلا فكان موجبا للفرقة ولا بالعنة لان الغيبة تعقب الاوبة والعنة قلما تنحل بعد استمرارها سنة۔ اور مفقود و اس کی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی اور امام مالکؒ نے کہا کہ جب چار برس گزر جاویں تو اس کے اور اس کی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی مدت پوری کرے پھر اس کا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اٹھالے گئے تھے اس کی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمرؓ کا امام ہونا کافی ہے اور اس اثر کو امام مالکؒ و ابن ابی الدنیا و ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علیؓ و عثمانؓ سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ ان کا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی۔

اور اس وجہ سے تفریق کی جاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا جیسے ایلاء و عنین کی صورت میں ہے۔ (پس ایک راہ سے اس کو مشابہت ایلاء سے ہے اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے ہے) پھر جب ایلاء و عنین پر قیاس ہوا تو انہیں دونوں سے چار برس کی مدت لی گئی۔ اس طرح کہ ایلاء سے چار اور عنین سے سال لئے تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ اس کی زوجہ رہے گی یہاں تک کہ اس کو بیان پہنچے (رواہ الدارقطنی وہو ضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو مصیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اس کا شوہر مر گیا یا طلاق دے دی۔ رواہ عبدالرزاق۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہے اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہے۔ اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہے اور مفقود کا مر جانا احتمال ہے تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائے گا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء تو فی الحال طلاق تھی پس شرع نے اس کو چار مہینے کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت ہے اور عنین پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہے اور عنین کا مرض جب کہ ایک سال بھر رہا تو اس سے افاقہ کی امید بہت کم ہے ف ابن الہمام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہؓ کے درمیان

اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق نے حکم بن عتیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہے اور عبد الرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ عبد اللہ بن مسعودؓ نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابو قلابہ و جابر بن زید و شعبی و نخعی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن وہبان و زاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا جائز ہے جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر برابر طہر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینے گزرنے پر اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور فتاویٰ بزازیہ میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتویٰ ہے۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته قال رضي الله عنه وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وفي ظاهر المذهب يقدر بموت الاقران وفي المروي عن ابي يوسف رح بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشيء والارفق ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة من ذلك الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدائش سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاویں تو ہم اس کی موت کا حکم دیں گے شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے اور ظاہر مذہب میں اس کے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہے اور ابو یوسفؒ کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہے۔ اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہے کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہے کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔م) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اس کی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ وقسم ماله بين ورثته الموجودين في ذلك الوقت كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي معتبر بالحقيقي ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حياته معلومة۔ اور مفقود کا مال ان وارثوں میں جو اس وقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گویا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہے کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہے اور اس کے اقارب میں جو شخص پہلے مرگیا ہو اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہے کہ جیسے اس کا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولا يرث المفقود احدا مات في حال فقده لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اس کے گم ہونے کی حالت میں مرگیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اس وقت زندہ ہے اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ثم الاصل انه لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى اصلا بيانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في يد الاجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود لو كان حيا فلا يستحقون الميراث بالشك اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مرگیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب نہ ہو تو وہ حصہ پاوے گا۔ لیکن اس کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کو دونوں حصوں میں سے کم حصہ دیا جائے گا اور باقی رکھ چھوڑا جائے گا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہے تو اس کو

بالکل نہیں دیا جائے گا اس کا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑ کر مرگیا اور اس کا مال کسی اجنبی کے پاس ہے۔ اور اس اجنبی و وارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دونوں لڑکیوں نے میراث طلب کی تو ان کو نصف میراث دی جائے گی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائے گا اور پوتوں کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہوں گے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منہ خیانۃ ونظیر ھذا الحمل فانہ یوقف لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتوی ولو کان معہ وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطی کل نصیبہ وان کان ممن تسقط بالحمل لا یعطی وان کان ممن یتغیر بہ یعطی الاقل للتیقن بہ کما فی المفقود وقد شرحناہ فی کفایۃ المنتہی باتم من ھذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائے گی مگر اس صورت میں کہ اس کی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہے چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائے گی۔ چنانچہ اسی پر فتوی ہے اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حمل کی وجہ سے اس کا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دے دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو کہ جس کا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اس کو کمتر حصہ دیا جائے گا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی میں پورے طور پر شرح کیا ہے۔

کتاب الشرکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہے۔ الشرکۃ جائزۃ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث والناس یتعاملون بھا فقررھم علیہ۔ شرکت جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشرکۃ ضربان شرکۃ املاک وشرکۃ عقود فشرکۃ الاملاک العین یرثھا رجلان او یشتریانھا فلا یجوز لاحدھما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ وکل واحد منھما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی وھذہ الشرکۃ یتحقق فی غیر المذکور فی الکتاب کما اذا اتھب رجلان عینا او ملکا ھا بالاستیلاء او اختلط مالھما من غیر صنع احدھما او بخلطھما خلطا یمنع التمیز راسا او لا بحرج ویجوز بیع احدھما نصیبہ من شریکہ فی جمیع الصور ومن غیر شریکہ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط والاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنہ وقد بینا الفرق فی کفایۃ المنتہی۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں ایک شرکت املاک اور دوسری شرکت عقود پس شرکت املاک ایسے مال عین میں ہے جس کے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اس کو خریدیں پس دونوں میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے

کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ پایا یا دونوں نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونوں کا مال بغیر ان دونوں میں سے کسی کی حرکت کے مختلط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے مختلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہے کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہے اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب صورتوں میں جائز ہے اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہے سوائے صورت خلط و اختلاط کے یعنی جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملائیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ بیچنا نہیں جائز ہے مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کر دیا۔ والضرب الثانی شرکۃ العقود ورکنہا الایجاب والقبول وھو ان یقول احدھما شارکتک فی کذا وکذا ویقول الآخر قبلت وشرطہ ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشرکۃ قابلا للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکا بینہما فیتحقق حکمہ المطلوب منہ۔ اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہے یعنی بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھ سے فلاں و فلاں چیز میں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہے وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو۔ پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو۔ ثم ھی اربعۃ اوجہ مفاوضۃ وعنان وشرکۃ الصنائع وشرکۃ الوجوہ فاما شرکۃ المفاوضۃ فھی ان یشترک الرجلان فیتساویا فی مالہما وتصرفہما ودینہما لانہا شرکۃ عامۃ فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منہما امر الشرکۃ الی صاحبہ علی الاطلاق اذ ھی من المساواۃ قال قائلہم ؎

لا یصلح الناس فوضی لا سراۃ لہم
ولا سراۃ اذا جہالہم سادوا

ای متساوین فلا بد من تحقیق المساواۃ ابتداء وانتہاء وذلک فی المال والمراد بہ ما تصح الشرکۃ فیہ ولا یعتبر التفاضل فیما لا یصح الشرکۃ فیہ وکذا فی التصرف لانہ لو ملک احدھما تصرفا لا یملک الآخر لفات التساوی وکذلک فی الدین لما نبین ان شاء اللہ تعالی وھذہ الشرکۃ جائزۃ عندنا استحسانا وفی القیاس لا یجوز وھو قول الشافعی وقال مالک لا اعرف ما المفاوضۃ وجہ القیاس انہا تضمنت الوکالۃ بمجہول الجنس والکفالۃ بمجہول وکل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فاوضوا فانہ اعظم للبرکۃ وکذا الناس یتعاملونہا من غیر نکیر وبہ یترک القیاس والجہالۃ متحملۃ تبعا کما فی المضاربۃ ولا تنعقد الا بلفظۃ المفاوضۃ لبعد شرائطہا عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما یقتضیہ یجوز لان المعتبر ھو المعنی۔ پھر شرکت عقود کی چار قسمیں ہیں۔ اول شرکت مفاوضہ، دوم شرکت عنان سوم شرکت صنائع، چہارم شرکت وجوہ۔ پس شرکت مفاوضہ کی یہ صورت ہے کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارات میں عام ہوتی ہے اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہے کیونکہ مفاوضہ بمعنی مساوات ہے

چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتداء وانتہا میں مساوات ہونا ضرور ہے اور یہ مال میں ثابت ہوگی۔ اور مال سے مراد وہ مال ہے جس میں شرکت صحیح ہے پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہے تو اس میں باہم کمی وبیشی ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے کو نہیں ہے تو مساوات جاتی رہے گی۔ اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہے چنانچہ چنانچہ آئندہ ہم اس کی دلیل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے، اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔

اور امام مالکؒ نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ مفاوضہ میں مجہول الجنس کی وکالت اور مجہول کی کفالت موجود ہے اور ایسی وکالت وکفالت تنہا فاسد ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو کہ اس میں بڑی برکت ہے (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہے ادھار بیع میں جس کی میعاد معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خرچ کے لئے گیہوں کو جو کے ساتھ ملانے میں مگر بیع کے لئے نہیں۔ م ف۔ اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگوں میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے تعامل سے قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت وکفالت میں جو جہالت ہے وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہے جیسے مضاربت میں جائز ہے اور واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اس کے شرائط بعید ہیں حتی کہ اگر اس کے جمیع شرائط ومقتضیات کو دوسری عبارات میں بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائے گی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے۔ قال فیجوز من الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدھما کتابیا والآخر مجوسیا یجوز ایضا لما قلنا۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردوں میں جائز ہوا کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی والبالغ لانعدام المساواۃ لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالۃ والمملوک لا یملک واحد منھما الا باذن المولی والصبی لا یملک الکفالۃ ولا یملک التصرف الا باذن الولی۔ اور آزاد ومملوک میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور طفل وبالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات نادر ہے اس واسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف وکفالت کا اختیار ہے۔ اور مملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولی اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک اس کا ولی اجازت نہ دے قال ولا بین المسلم والکافر وھذا قول ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ وقال ابو یوسفؒ یجوز للتساوی بینھما فی الوکالۃ والکفالۃ ولا معتبر بزیادۃ تصرف یملکہ احدھما کالمفاوضۃ بین الشفعوی والحنفی فانھا جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی لا یھتدی الی الجائز من العقود ولھما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال خمورا او خنازیر صح ولو اشتراھا مسلم لا یصح۔ اور مسلمان وکافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت وکفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا ایک مالک ہے اس کا اعتبار نہیں ہے۔

جیسے شافعیؒ و حنفیؒ کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عمداً تسمیہ چھوڑ گیا ہو اس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے اور حنفیؒ کے نزدیک نہیں۔ پس مسلمان و کافر کے درمیان بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر راس المال سے سور یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحۃ الکفالۃ وفی کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطہا ولا یشترط ذلک فی العنان کان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ ھو قد یکون خاصا وقد یکون عاما۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دو نابالغوں میں نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کسی شرط کے صحیح نہ ہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہے کہ شرکت عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ عنان کے سب شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے۔ ف۔ جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ کفالت نہیں ہے تو ہر صورت میں کفالت نہ ہونے سے شرکت عنان ہو جائے گی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ مف۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وھو الشرکۃ فی المال علی ما بیناہ واما الکفالۃ فلتحقق المساواۃ فیما ھو من مواجب التجارات وھو توجہ المطالبۃ نحوھما جمیعا۔ اور عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت و کفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا وکیل و کفیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت اس واسطے کہ اس کا مقصود یعنی مال شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ جو چیز لوازم تجارت سے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ قال وما یشتریہ کل واحد منہما تکون علی الشرکۃ الا طعام اھلہ وکسوتھم۔ وکذا کسوتہ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواۃ وکل واحد منہما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شراء احدھما کشرائھما واما استثناہ فی الکتاب وھو استحسان لانہ مستثنی من المفاوضۃ للضرورۃ فان الحاجۃ الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یمکن ایجابہ علی صاحبہ ولا الصرف من مالہ ولا بد من الشراء فیختص بہ ضرورۃ والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا۔ اور دونوں متفاوضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و کپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنیٰ ہیں۔ اس واسطے کہ عقد مفاوضہ کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہے اور ایک کی خرید بمنزلہ دونوں کی خرید کے ہوگی سوائے اس چیز کے جس کو کتاب میں مستثنیٰ کیا ہے۔ اور یہ استحسان ہے کیونکہ بضرورت یہ مفاوضہ سے مستثنیٰ ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہے اور ساتھی پر اس کا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اس کے مال سے صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا ضرور

ضرور ہے تو یہ خاص کر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد متقاضی شرکت ہے فسخ ہے یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحسانا ہم نے بوجہ ضرورت کے مستثنیٰ کیا۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایھما شاء المشتری بالاصالۃ وصاحبہ بالکفالۃ ویرجع الکفیل علی المشتری بحصتہ بما ادی لانہ قضی دیناعلیہ من مال مشترك بینھما۔ متفاوضین میں سے جس نے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے داموں کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے اس کے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما یلزم کل واحد منھما من الدیون بدلا عما یصح فیہ الاشتراك فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواۃ فما یصح فیہ الاشتراك الشراء والبیع والاستیجار ومن القسم الآخر الجنایۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اس کے عوض جو قرضہ کہ متفاوضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک ان کا ضامن ہے تاکہ ان دونوں میں مساواۃ متحقق رہے۔ پس جن میں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت واجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جن میں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح وخلع اور عمدا خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے فسخ ہے پس خرید وفروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع صحیح میں ثمن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اس کی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں جو اس کی قیمت ہو۔ اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفاوضین میں سے ایک نے اس کار تجارت میں کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اسی سے مختص ہوگا۔ مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کرنے کا دعویٰ کیا جس کا کچھ جرمانہ معین ہے اور مفاوض نے انکار کیا۔ پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے اور دوسرا شریک اس کا خصم نہ ہوگا۔ اور اگر متفاوضین ایک مرد اور ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اس کا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہے اسی طرح اگر مفاوض مرد پر اس کی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اس نے عمداً قتل کر کے مال پر صلح کی یا اپنی زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اس کا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہے ع۔ قال ولو کفل احدھما بمال عن اجنبی لزم صاحبہ عند ابی حنیفۃؒ وقالا لا یلزمہ لانہ تبرع ولھذا لا یصح من الصبی والعبد الماذون والمکاتب ولو صدر من المریض یصح من الثلث وصار کالاقراض والکفالۃ بالنفس ولابی حنیفۃؒ انہ تبرع ابتداء ومعاوضۃ بقاء لانہ یستوجب الضمان بما یؤدی علی المکفول عنہ اذا کانت الکفالۃ بامرہ فبالنظر الی البقاء یتضمنہ المفاوضۃ وبالنظر الی الابتداء لم تصح ممن ذکرہ ویصح من الثلث من المریض بخلاف الکفالۃ بالنفس لانہ تبرع ابتداء وانتھاء واما الاقراض فعن ابی حنیفۃؒ انہ یلزم صاحبہ ولو سلم فھو اعارۃ فیکون مثلھا حکم عینھا لا الحکم البدل حتی لا یصح فیہ الاجل فلا تتحقق معاوضۃ

ولو کانت بغیر امرہ لم تلزم صاحبہ فی الصحیح لانعدام معنی المفاوضۃ ومطلق الجواب فی الکتاب محمول علی المقید وضمان الغصب والاستھلاک بمنزلۃ الکفالۃ عند ابی حنیفۃ لانہ معاوضۃ انتہاء۔ اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں ان کا شریک نہیں ہے کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی۔ (یعنی اجنبی کی اجازت سے کفالت کی)

اور صاحبینؒ نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہے اسی واسطے طفل وغلام ماذون ومکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہے اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف تہائی سے صحیح ہوتی ہے۔ اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو قرض دینا یا اس کے نفس کی کفالت کرنا یعنی بالاتفاق دوسرا اس کا ضامن نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہے مگر آئندہ معاوضہ ہے کیونکہ جب اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اس کی ضمانت واجب ہوئی۔ جبکہ کفالت ان کے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد مفاوضہ اس کو بھی متضمن ہے اور بنظر ابتداء کے طفل وغلام ماذون ومکاتب سے صحیح نہیں ہے اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہے بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء وانتہاء دونوں میں احسان ہے۔ اور رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہے تو مقروض نے جو اس کے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہے اور عوض کے حکم میں نہیں ہے حتیٰ کہ اس میں میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہ ہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہ ہوگی کیونکہ مفاوضہ کے معنی نادر ہیں اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہے وہ مقید پر محمول ہے یعنی مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہے اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا تھا اس کی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہے یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ ہے یعنی جب اس کے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اس پر لازم ہوگی۔ قال فان ورث احدھما مالا یصح فیہ الشرکۃ او وھب لہ ووصل الی یدہ بطلت المفاوضۃ وصارت عنانا لفوات المساوات فیما یصلح راس المال اذھی شرط فیہ ابتداء وبقاء وھذا لان الاخر لایشارکہ فیما اصابہ لانعدام السبب فی حقہ الا انھا تنقلب عنانا للامکان فان المساواۃ لیس بشرط فیہ ولدوامہ حکم الابتداء لکونہ غیر لازم۔ پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک نے ایسا مال میراث پایا جس میں شرکت صحیح ہے یا اس کو ہبہ کیا گیا اور اس کے قبضہ میں آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہو کر شرکت عنان ہو گئی کیونکہ جو مال اس قابل ہے کہ راس المال ہو سکے اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوات ہونا حالت ابتداء وحالت بقاء دونوں میں شرط ہے۔ پس مفاوضت نہیں رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اس میں دوسرا شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہیں ہے مگر شرکت مفاوضہ بدل کر شرکت عنان ہو گئی۔ کیونکہ وہ یہاں ممکن ہے اس لئے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہے اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتداء کا حکم ہے یعنی جو حکم اس کی ابتداء کے واسطے ہے وہی اس کے دوام کے واسطے ہے کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے۔ فان ورث احدھما عروضا فھو لہ ولا تفسد المفاوضۃ وکذا العقار

لانہ لا یصح فیہ الشرکۃ فلا یشترط المساواۃ فیہ۔ اور اگر متفاوضین میں سے ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہے اور شرکت مفاوضہ فاسد نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہے یعنی اگر زمین وگھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہے اور مفاوضت باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ایسے مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہے ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاوضہ میں تجارتی امور میں دونوں شریک ایک دوسرے کے وکیل وکفیل ہوتے ہیں اور تجارت کے واسطے جو مال دونوں نے راس المال ٹھہرایا تو اس میں دونوں کا مساوی ہونا چاہیے ابتداء میں شرط ہے ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور اور جو مال قابل شرکت نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہذا جو اموال قابل شرکت ہیں ان کا بیان کرنا ضرور ہے چنانچہ بیان فرمایا۔

فصل

ولا تنعقد الشرکۃ الا بالدراہم والدنانیر والفلوس النافقۃ وقال مالک رح یجوز بالعروض والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہ النقود بخلاف المضاربۃ لان القیاس یاباہا لما فیہا من ربح ما لم یضمن فیقتصر علی مورد الشرع ولنا انہ یؤدی الی ربح ما لم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منہما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال صاحبہ ربح مالم یملک ومالم یضمن بخلاف الدراہم والدنانیر لان ثمن ما یشتریہ فی ذمتہ اذ ہی لا تتعین فکان ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدہما مالہ ان یکون الآخر شریکا فی ثمنہ لا یجوز وشراء احدہما شیئا بمالہ علی ان یکون المبیع بینہ وبین غیرہ جائز واما الفلوس النافقۃ فلانہا تروج رواج الاثمان فالتحقت بہا قالوا ہذا قول محمد رح لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز بیع اثنین بواحد باعیانہا علی ما عرف اما عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح لا یجوز الشرکۃ والمضاربۃ بہا لان ثمنیتہا تتبدل ساعۃ فساعۃ وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح والاول اقیس واظہر وعن ابی حنیفۃ رح صحۃ المضاربۃ بہا۔ واضح ہو کہ شرکت مفاوضہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درہم و دینار ورائج فلوس کے یعنی جن پیسوں کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور وزنی چیزوں سے بھی انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں اور جو چیزیں وزن سے بکتی ہیں ۔جب دونوں کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفاوضہ منعقد ہو جائے گی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود کے مشابہ ہوگی یعنی موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے دیتا ہے کہ وہ اس مال سے تجارت کرے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال وتاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے جائز نہیں ہے)

اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ اس میں ایسے مال سے نفع ہے جو مضمون نہیں ہے بلکہ امانت ہے تو جہاں تک شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا۔ (اور مفاوضہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہیں تو اس میں نقود وغیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں۔) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت مفاوضہ بھی انجام کو اسی جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت میں نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہر مفاوض نے اپنا راس المال فروخت کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کمی بیشی ہے (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی

قیمت رکھتا ہے۔ پھر ایک نے اپنا اسباب دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زائد پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جس کا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے اس لئے کہ جو ایک نے خریدا اس کے دام اسی کے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت میں آچکا اور اس لئے کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کرے اور نقود میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خریدے حالانکہ ایک مفاوض شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اس کے داموں میں اس کا شریک ہو نہیں جائز ہے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اس کا شریک ہو یعنی مبیع دونوں میں مشترک ہو جائز ہے (پس سوائے نقود کے دیگر اسباب سے جواز نہیں رہا اور رہے وہ فلوس جن کا چلن جاری ہے تو روپیہ و اشرفی کی طرح وہ چلتے ہیں۔ پس وہ بھی نقد میں شامل کئے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کئے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ (مثلاً دو آنہ کی کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دے دے جو خرید ٹھہرانے کے وقت ہاتھ میں ہیں یا دوسرے پیسہ دے دے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوتے) اور معین دو پیسوں کو بعوض معین ایک پیسہ کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بے فائدہ ہے۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربت نہیں جائز ہے کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم بدم بدلتا ہے۔ اور جب ان کا چلن جاتا رہا تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسفؒ سے مثل محمدؒ کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہونا قیاس سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہؒ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہے۔ قال ولا یجوز الشرکۃ بما سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بہما ھکذا ذکر فی الکتاب۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ان مالوں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ پتھروں یا گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائے گی یعنی اگر لوگوں میں بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا۔ ایسا ہی شیخ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہراً مخالف قول جامع صغیر ہے چنانچہ فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضۃ بمثاقیل ذھب او فضۃ و مرادہ التبر فعلی ھذہ الروایۃ التبر سلعۃ تتعین بالتعیین فلا یصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لا تتعین حتی لا ینفسخ العقد بھلاکہ قبل التسلیم فعلی تلک الروایۃ یصلح راس المال فیہما وھذا لما عرف انہما خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح لانہا وان خلقت للتجارۃ فی الاصل لکن الثمنیۃ تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلک لا یصرف الی شیء آخر ظاھرا الا ان یجری التعامل باستعمالہما ثمنا فینزل التعامل بمنزلۃ الضرب فیکون ثمنا ویصلح راس المال ثم قولہ ولا یجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی المتقارب ولا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط ولکل واحد منہما ربح متاعہ وعلیہ وضیعتہ وان خلطا ثم اشترکا

فکذلک فی قول ابی یوسف ؒ والشرکۃ شرکۃ ملک لا شرکۃ عقد وعند محمد ؒ تصح شرکۃ العقد وثمرۃ الاختلاف تظهر عند التساوی فی المالین واشتراط التفاضل فی الربح فظاهر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف ؒ لانہ تیعین بالتعیین بعد الخلط کما تیعین قبلہ ولمحمد ؒ انہا ثمن من وجہ حتی جاز البیع بہا دینا فی الذمۃ وبیع من حیث انہ یتعین بالتعیین فعملنا بالشبہین بالاضافۃ الی المالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنا بحال ولو اختلف جنسا کالحنطۃ والشعیر والزیت والسمن فخلطا لا ینعقد الشرکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحمد ؒ ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتتمکن الجہالۃ کما فی العروض واذا لم تصح الشرکۃ فحکم الخلط قد بیناہ فی کتاب القضاء ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوتی ہے مثقال سے امام محمدؒ کی مراد پتر ہیں پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں راس المال نہیں ہو سکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلائی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتیٰ کہ بیع میں سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع نہ ہوگا۔ اور پتر بھی شرکت ومضاربت میں راس المال ہو سکتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصل خلقت میں ثمن پیدا کئے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن روایت اول اصح ہے۔ کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصل خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن ان کا ثمن ہونا مخصوص بضرب سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر ان کو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر ان کو بطور ثمن استعمال کرنا بدون سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہو جائیں گے اور راس المال ہونے کے لائق ہوں گے۔ شیخ قدوریؒ کا یہ قول کہ ان کے سوائے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیلی ووزنی چیزیں اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں۔ جیسے انڈے واخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت کا راس المال نہ ہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں۔ جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور ریکھ بھی اسی پر پڑے گی۔ اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملک ہوگی یعنی دونوں کی ملکیت باہم مختلط ہے اور یہ شرکت عقد نہ ہوگی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو۔ تو ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو اپنے مال کا نفع ملے گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے جیسے خلط سے پہلے تھا۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک وجہ سے ثمن ہے حتیٰ کہ بیع ان کے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھ کر جائز ہے (مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعوض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اس طرح کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوہا مشتری کے ذمہ دھار قرضہ ہے تو جائز

ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے مبیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں۔ پس ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا کہ قبل خلط کے ان کو مبیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتیٰ کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں۔ (پھر یہ سب اختلاف اس صورت میں کہ کیلی و وزنی و عددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جو ہوں یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس تلی ہو۔ پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ امام مالک و محمد بھی متفق ہیں (پس امام محمدؒ کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے مخلوط میں وہ شئی مثلی چیزوں میں سے ہے یعنی اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور دو جنسوں کا مخلوط مثلی نہیں بلکہ قیمی ہے یعنی تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پیدا ہو گئی۔ یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت صحیح نہ ہوئی تو خلط کا جو حکم ہے وہ ہم نے کتاب القضاء میں بیان کیا ہے ف۔ بلکہ کتاب الودیعت میں بیان کیا ہے۔ الغایۃ بالکفایۃ المنتہی میں مذکور ہو۔ ع۔ قال واذا ارادا الشرکۃ بالعروض باع کل واحد منہما نصف مالہ بنصف مال الآخر ثم عقدا الشرکۃ قال وھذہ شرکۃ ملک لما بینا ان العروض لا تصلح رأس مال الشرکۃ وتاویلہ اذا کان قیمۃ متاعہما علی السواء ولو کانت بینہما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشرکۃ۔ اور جب دو شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعوض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ شرکت کا راس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہوئے مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعوض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کر دے تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہوں گے جن میں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملے گا۔ قال واما شرکۃ العنان فتنعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وھی ان تشترک اثنان فی نوع بز او طعام او یشترک فی عموم التجارات ولا یذکر ان الکفالۃ وانعقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بیناہ ولا ینعقد علی الکفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ اعرض وھذا لاینبئ عن الکفالۃ وحکم التصرف لا یثبت بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوریؒ نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارات میں شرکت کریں اور کفالت کا ذکر نہ کریں۔ پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ

کفالت پر منعقد نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی منہ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال للحاجة الیہ ولیس من قضیة اللفظ المساواة۔ اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو۔ ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفر والشافعی رحمہما اللہ لا یجوز لان التفاضل فیہ یؤدی الی ربح ما لم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادة یستحقہا بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکة عندہما فی الربح بشرکة فی الاصل ولہذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلة نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح علی ما شرطا والوضیعة علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربة وقد یکون احدہما احذق واہدی واکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواة فمست الحاجة الی التفاضل بخلاف اشتراط جمیع الربح لاحدہما لانہ یخرج العقد بہ من الشرکة ومن المضاربة ایضا الی قرض باشتراطہ للعامل او الی بضاعة باشتراطہ لرب المال وہذا العقد یشبہ المضاربة من حیث انہ یعمل فی مال الشریک ویشبہ الشرکة اسما وعملا فانہما یعملان فعملنا بشبہ المضاربة وقلنا یصح اشتراط الربح من غیر ضمان وبشبہ الشرکة حتی لا یبطل باشتراط العمل علیہما۔

اور اگر دونوں کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اس کا نفع لیا جائے۔ چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو جس کے واسطے ایک تہائی زائد ہے وہ بغیر ضمان اس کا مستحق ہوا اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زفرؒ و شافعیؒ کے نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں خلط ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہو گیا جیسے مال عین بڑھا اور ہوتی ہے یعنی جیسے بکریوں کے بچے ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو اصل مال میں جس قدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط پر ہوگا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔

اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہیں پائی جاتی۔ مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ م ت م۔ اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے (یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کر کے نفع اٹھا دے۔ پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی نہ ہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف اس کے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائے گا اور مضاربت سے بھی نکل جائے گا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع

شرط ہو تو یہ قرض ہو جائے گا اور اگر سب نفع مالک مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتداء میں مضاربت کے
مشابہ ہے اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ
ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دونوں مشابہتوں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا
کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے۔ یعنی جیسے مضاربت میں امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت
جائز ہے ویسی ہی شرکت عنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور دوسری شرکت مفاوضت کا عمل یہ
دلایا کہ دونوں شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہیں ہوتی ہے۔ قال ویجوز ان یعقدھا کل واحد
منھما ببعض مالہ دون البعض لان المساواۃ فی المال لیس بشرط فیہ اذ اللفظ لا یقتضیہ ولا یصح الا
بما بینا ان المفاوضۃ تصح بہ للوجہ الذی ذکرناہ۔ اور شرکت عنان میں یہ بات جائز ہے کہ ہر شریک
اپنے تھوڑے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مال شرط
نہیں ہے کیونکہ لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان
کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و فلوس رائجہ جن سے مفاوضت صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم بیان
بیان کر چکے۔ ویجوز ان یشترکا ومن جھۃ احدھما دنانیر ومن الآخر دراھم وکذا من احدھما دراھم
بیض ومن الآخر سود وقال زفر والشافعی لا یجوز وھو بناء علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندھما
شرط ولا یتحقق ذلک فی مختلفی الجنس وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک
کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی
طرف سے دودھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے اور زفر و شافعی نے
کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زفر و شافعی کے نزدیک خلط کرنا
شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہ ہوگا اور ہم اس کو بعد ازاں ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔
قال وما اشتراہ کل واحد منھما للشرکۃ طولب بثمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ
دون الکفالۃ والوکیل ھو الاصیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک
نے جو کچھ شرکت کے واسطے خریدا اس کے دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ
ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہے اور کفالت کو متضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق
میں وکیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم یرجع علی شریکہ بحصتہ منہ معناہ اذا ادی من مال نفسہ
لانہ وکیل من جھتہ فی حصتہ فاذا نقد من مال نفسہ رجع علیہ فان کان لا یعرف ذلک الا بقولہ
فعلیہ الحجۃ لانہ یدعی وجوب المال فی ذمۃ الآخر وھو ینکر والقول للمنکر مع یمینہ۔ پھر جو دام ادا
کئے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے
مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لے گا۔ کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ
میں وکیل ہے پس جب اپنے مال سے اس نے ادا کیا تو شریک سے واپس لے گا۔

پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہوا مثلاً جو چیز خریدی تھی وہ موجود نہیں ہے حالانکہ
وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے

الکار کرتا ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لادے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا فت یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال واذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشتريا شيئا بطلت الشركة لان المعقود عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كما في الهبة والوصية وهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين وانما يتعينان بالقبض على ما عرف وهذا ظاهر فيما اذا هلك المالان وكذا اذا هلك احدهما لانه مارضي بشركة فيبطل العقد لعدم فائدته وايهما هلك من مال صاحبه ان هلك في يده فظاهر وكذا اذا كان هلك في يد الآخر لانه امانة في يده بخلاف ما بعد الخلط حيث يهلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهلاك من المالين۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہو گیا قبل اس کے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہو گی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہے کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہوتا ہے جیسے ہبہ و وصیت میں متعین ہو جاتا ہے۔ اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہے جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے (مثلاً جب مبیع پر بیع ٹھہری ہے اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے) بخلاف مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع ہو جاتا ہے تب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اس کا بیان مذکور ہے بالجملہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائے گی۔ پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاویں تو شرکت باطل ہونا تو ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہو گی کیونکہ جس کا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اس طور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اس کے مال میں شریک ہو پھر جب اس کا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہے پس عقد شرکت باطل ہو گیا کیونکہ باقی رہنا بے فائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اس کا ضامن نہیں کیونکہ اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت تھا۔ بخلاف اس کے اگر خلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائے گا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائے گا وان اشترى احدهما بماله وهلك مال الآخر قبل الشراء فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال الآخر بعد ذلك ثم الشركة عقد عند محمد خلافا للحسن بن زياد حتى ان ايهما باع جاز بيعه لان الشركة قد تمت في المشترى فلا ينتقض بهلاك المال بعد تمامها۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جس وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہ ہوگا۔

پھر امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرکت عقد ہے حتیٰ کہ دونوں میں سے جس نے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خرید ہوئی

چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی نتیجہ
پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک مشترک ہے مگر اس کے دام صرف ایک شریک نے ادا
کئے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد
بیناہ ھذا اذا اشتری احدھما باحد المالین اولا ثم ھلک مال الآخر اما اذا ھلک مال احدھما ثم اشتری الآخر
بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشرکۃ فالمشتری مشترک بینھما علی ما شرطا لان الشرکۃ ان بطلت فالوکالۃ
المصرح بھا قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوکالۃ ویکون شرکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحصتہ من الثمن لما بیناہ وان ذکرا
مجرد الشرکۃ ولم ینصا علی الوکالۃ فیھا کان المشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشرکۃ حکم
الوکالۃ التی تضمنتھا الشرکۃ فاذا بطلت یبطل ما فی ضمنھا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانھا مقصودۃ
پھر جس شریک نے دام دیئے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اس کے حصہ کے دام واپس لے گا کیونکہ
بطور وکالت کے اس نے دوسرے کا حصہ نصف خریدا ہے اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دے
دیئے ہیں اور ہم اس کو اوپر بیان کر چکے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے
پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے
نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت
کی تصریح کردی تو اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصۃ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت پر واقع ہوتا
صرف اس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو
جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اس کے جب وکالت کو صریح بیان کیا تو وہ
باطل نہ ہوگی کیونکہ وہ بالقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ویجوز الشرکۃ وان لم یخلطا
المال وقال زفرؒ والشافعیؒ لا یجوز لان الربح فرع المال ولا یقع الفرع علی الشرکۃ الا بعد الشرکۃ
فی الاصل وانہ بالخلط وھذا لان المحل ھو المال ولھذا یضاف الیہ ویشترط تعیین راس
المال بخلاف المضاربۃ لانھا لیست بشرکۃ وانما ھو یعمل لرب المال فیستحق الربح عمالۃ علی عملہ
اما ھھنا بخلافہ وھذا اصل کبیر لھما حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشترط الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع
التساوی فی المال ولا یجوز شرکۃ التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشرکۃ فی الربح مستندۃ الی
العقد دون المال لان العقد یسمی شرکۃ فلا بد من تحقق معنی ھذا الاسم فیہ فلم
یکن الخلط شرطا ولان الدراھم والدنانیر لا یتعینان فلا یستفاد الربح براس المال وانما یستفاد
بالتصرف لانہ فی النصف اصیل وفی النصف وکیل واذا تحققت الشرکۃ فی التصرف بدون الخلط
تحققت فی المستفاد بہ وھو الربح بدونہ وصار کالمضاربۃ فلا یشترط اتحاد الجنس والتساوی
فی الربح وتصح شرکۃ التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول
مالکؒ واحمدؒ ہے۔ اور زفرؒ وشافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اس کی
فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا
خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے ہے کہ اس کا محل مال ہے اسی واسطے نفع کو

مال کی طرف مضاف کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے اور راس المال کو معین کر لینا شرط ہے بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے مستحق ہوتا ہے۔ اور یہاں اس کے برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفرؒ و شافعیؒ کے واسطے اصل کبیر ہے حتیٰ کہ جنس متحد ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت اقسام میں سے جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آوے گی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اس میں متحقق ہونا ضرور ہیں تو خلط کرنا شرط نہ ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ درہم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہو تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہیں ہے بلکہ اس تصرف سے ہے جو راس المال میں ہوتا ہے یعنی راس المال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدھے میں اصیل ہے اور آدھے میں وکیل ہے اور جب بدون خلط کرنے کے تصرف و کار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون خلط کی شرکت متحقق ہوئی اور اس کا حال مثل مضاربت کے ہو گیا ملؔ پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعیؒ کے نزدیک راس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے پس ہمارے نزدیک مالوں کا جنس متحد ہونا اور برابر مالوں میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے۔

قال ولا یجوز الشرکۃ اذا شرط لاحدھما دراھم مسماۃ من الربح لانہ شرط یوجب انقطاع الشرکۃ فعساہ لا یخرج الا قدر المسمی لاحدھما ونظیرہ فی المزارعۃ۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درہم بیان کر کے نفع میں سے شرط کئے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہے کیونکہ شاید حاصلات میں سے نفع کے اسی قدر درہم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کئے گئے اور اس کی نظیر مزارعت میں ہے ف یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گیہوں سوائے حصہ بٹائی کے شرط کئے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیدا ہو م ف۔

پھر شرکت مفاوضہ و عنان کے بعض احکام بیان فرمائے۔ وقال ولکل واحد من المفاوضین و شریکی العنان ان یبضع المال لانہ معتاد فی عقد الشرکۃ ولان لہ ان یستاجر علی العمل والتحصیل بغیر عوض دونہ فیملکہ وکذا لہ ان یودعہ لانہ معتاد ولا یجد التاجر منہ بدا۔ شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ مال کو بضاعت پر دے ف بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دے دیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو مع اصل کے مالک مال کو دے دے تو ہر ایک شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت جاری ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے

کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے ایسا آدمی حاصل ہونا ادنیٰ درجہ ہے تو ضرور اس کا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ اس کی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفعہ مضاربۃ لانھا دون الشرکۃ فتتضمنھا وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ لیس لہ ذلک لانہ نوع شرکۃ والاصح ھو الاول وھو روایۃ الاصل لان الشرکۃ غیر مقصودۃ وانما المقصود تحصیل الربح کما اذا استاجر باجر بل اولی لانہ تحصیل بدون ضمان فی ذمتہ بخلاف الشرکۃ حیث لا یملکھا لان الشیء لا یستتبع مثلہ۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اس کو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ ف) اور ابوحنیفہ رح سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ ع۔) اور روایت اول اصح ہے اور وہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کرکے تجارت کا کام لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اس کے مثل شرکت کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال ویوکل من یتصرف فیہ لان التوکیل بالبیع والشراء من توابع التجارۃ والشرکۃ انعقدت للتجارۃ بخلاف الوکیل بالشراء حیث لا یملک ان یوکل غیرہ لانہ عقد خاص طلب منہ تحصیل العین فلا یستتبع مثلہ۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت کے امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو اس کو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال ویدہ فی المال ید امانۃ لانہ قبض المال باذن المالک لا علی وجہ البدل والوثیقۃ فصار کالودیعۃ۔ اور شرکت مفاوضہ وعنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا مگر بطور عوض کے نہیں۔ (جیسے خریدنے کے واسطے دام وصول کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑتے ہیں۔ ع۔ اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتہن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے۔ مع۔) تو اس کا حال بطور ودیعت کے ہوا۔ حتیٰ کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جائے تو وہ شرکت کا مال گیا جس کا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال واما شرکۃ الصنائع وتسمی شرکۃ التقبل کالخیاطین والصباغین یشترکان علی ان یتقبلا الاعمال ویکون الکسب بینھما فیجوز ذلک وھذا عندنا وقال زفر والشافعی رحمھما اللہ لا یجوز لان ھذہ شرکۃ لا تفید مقصودھا وھو التثمیر لانہ لابد من راس المال وھذا لان الشرکۃ فی الربح تبتنی علی الشرکۃ فی المال علی اصلھما علی ما قررناہ ولنا ان المقصود منہ التحصیل وھو

ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشرکۃ فی المال المستفاد ولا یشترط فیہ اتحاد العمل والمکان خلافا لمالک وزفرؒ فیہما لان المعنی المجوز للشرکۃ وہو ما ذکرناہ لا یتفاوت۔ اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شرکۃ الصنائع ہے اور اسی کو شرکۃ التقبل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرکت ہے جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کے واسطے راس المال ضروری ہے۔ اور یہ اس واسطے کہ زفرؒ و شافعیؒ کی اصل پر جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہے کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہوا تو نصف میں اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اس میں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اس میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اس میں امام مالک و زفرؒ کا اختلاف ہے اور ان کا یہ اختلاف　　اس روایت پر ہے کہ شرکۃ التقبل جائز ہے بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو۔ ف۔ ولو شرطا العمل نصفین والمال اثلاثا جاز وفی القیاس لا یجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادۃ علیہ ربح ما لم یضمن فلم یجز العقد لتادیتہ الیہ وصار کشرکۃ الوجوہ ولکنا نقول ما یاخذہ لا یاخذہ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فکان بدل العمل والعمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شرکۃ الوجوہ لان جنس المال متفق والربح یتحقق فی الجنس المتفق وربح ما لم یضمن لا یجوز الا فی المضاربۃ۔ اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اس میں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہے تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی کی جانب پہنچاتا ہے اور مثل شرکت وجوہ کے ہو گیا و لیکن ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا ہے کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہے کیونکہ راس المال یہاں کام ہے اور نفع مال ہے تو جو کچھ اس نے زیادہ کام کا عوض ہے اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اس کی قیمت لگائی گئی وہی اس کی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام نہ ہوگی بخلاف شرکۃ الوجوہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد پر جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز مضمون نہ ہو اس کا نفع نہیں جائز ہے سوائے مضاربت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے۔ قال وما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ ویلزم شریکہ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل ویطالب بالاجر ویبرأ الدافع بالدفع الیہ وہذا ظاہر فی المفاوضۃ وفی غیرہا استحسان والقیاس خلاف ذلک لان الشرکۃ وقعت مطلقۃ والکفالۃ مقتضی المفاوضۃ وجہ الاستحسان ان ہذہ الشرکۃ مقتضیۃ للضمان

الاتری ان ما تقبله کل واحد منهما من العمل مضمون علی الآخر ولهذا یستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله علیه فجری مجری المفاوضة فی ضمان العمل واقتضاء البدل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کرے گا وہ اس پر اور اس کے شریک پر لازم ہوگا حتی کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جس کو اجرت دے دی بری ہوگیا۔ اور یہ بات در صورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہے اور دوسری صورتوں میں یہ حکم استحسانی ہے اور قیاس اس کے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضاء کے صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہ ہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جس نے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اس کا ضامن ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جاتا ہے کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اس پر نافذ ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری ہوئی۔ قال واما شرکة الوجوه فالرجلان یشترکان ولامال لهما علی ان یشتریا بوجوههما ویبیعا فتصح الشرکة علی هذا سمیت به لانه لایشتری بالنسیئة الا من کان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه یمکن تحقیق الکفالة والوکالة فی الابدال واذا اطلقت تکون عنانا لان المطلقة تنصرف الیه وهی جائزة عندنا خلافا للشافعی والوجه من الجانبین ما قدمناه فی شرکة التقبل۔ اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجوہ ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ ان کا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت وامانت کی وجہ سے خرید وفروخت کریں پس اس طریقہ پر شرکت صحیح ہے اور شرکۃ الوجوہ اس کا نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے ادھار وہی خرید سکتا ہے جس کی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ ثمن ومبیع میں وکالت وکفالت کا ثبوت ممکن ہے۔ اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرکۃ التقبل میں بیان کر دی ہے۔ قال وکل واحد منهما وکیل الآخر فیما یشتریه لان التصرف علی الغیر لایجوز الا بوکالة او بولایة ولا ولایة فتتعین الوکالة فان شرطا ان المشتری بینهما نصفان والربح کذلک یجوز ولا یجوز ان یتفاضلا فیه۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہاں ولایت نہیں ہے تو وکالت متعین ہوئی پھر اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفا نصف ہو اور نفع بھی نصفا نصف ہو تو یہ جائز ہے اور کمی بیشی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان شرطا ان یکون المشتری بینهما اثلاثا فالربح کذلک وهذا لان الربح لایستحق الا بالمال او العمل او بالضمان فرب المال یستحقه بالمال والمضارب یستحقه بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولا یستحق بما سواها الاتری ان من قال لغیره تصرف فی مالک علی ان لی

وربحه لم يجز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشترى وكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة وشركة الوجوه ليست في معناها بخلاف العنان لانه في معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل في مال صاحبه فيلحق بها والله اعلم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی صورت نہیں سوائے اس کے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو۔ پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہے۔ تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہے۔ اور ان صورتوں کے سوائے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اس کا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شرکۃ الوجوہ میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جس قدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اس کی شرط لگانا صحیح نہ ہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ بمعنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کر کے ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی۔ ف۔ یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

في الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد وما اصطاده كل واحد منهما او احتطبه فهو له دون صاحبه وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شيء مباح لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح والوكيل يملكه بدون امره فلا يصلح نائبا عنه وانما يثبت الملك لهما بالاخذ واحراز المباح فان اخذاه معا فهو بينهما نصفان لاستوائهما في سبب الاستحقاق فان اخذه احدهما ولم يعمل الآخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الآخر في عمله بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحمله الآخر فللمعين اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابي يوسف لا يجاوز به نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه۔ اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہے۔ واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس وگدا گری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار لایا یا جس قدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اسی کے واسطے ہے اس میں اس کے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے۔ (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیاء مثل نمک و برف و سرمہ وغیرہ۔ مف۔

کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اس کے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اس کا نائب نہیں ہو سکتا

اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس
مباح کو لے کر اپنے حرز میں کریں۔ پھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی کیونکہ
سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والے کی ہے اور اگر
لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اس کی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع
کردی یا ایک نے اکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اس کو لاد لایا تو مددگار کو اس کے کام کے مثل مزدوری ملے گی۔
مگر امام محمدؒ کے نزدیک جس قدر ہو پوری مزدوری ملے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس چیز کے داموں سے نصف
سے زیادہ نہ ملے گی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے مترجم: مبسوط و کتاب الشرکۃ میں مذکور ہے اور
ظاہر اختیار قول امام محمدؒ ہے۔ ع۔ قال: واذا اشترکا ولاحدھما بغل وللآخر راویۃ یستقی علیھا الماء فالکسب بینھما لم
تصح الشرکۃ والکسب کلہ للذی استقی وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ
فعلیہ اجر مثل البغل اما فساد الشرکۃ فلانعقادھا علی احراز المباح وھو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکا
للمحرز وھو المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر وھو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ۔ اگر دو شخصوں میں سے
ایک کے پاس خچر وغیرہ ہے اور دوسرے کے پاس پکھال ہے پس دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ مشک میں پانی بھر کر
اس خچر پر لاد لادیں اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہے اور پوری کمائی اسی شخص کی ہوگی جس نے
پانی بھرا ہے۔ اور اس پر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خچر والا ہو اور اگر پکھال
والے نے کام کیا تو کمائی اسی کی اور اس پر خچر کا اجر المثل واجب ہوگا۔ پس شرکت فاسد ہونا اس واسطے
ہے کہ دونوں نے ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہے اور اجر المثل واجب ہونے
کی یہ وجہ ہے کہ مباح پانی جب بھر لانیوالے کی ملک ہوگیا حالانکہ اس نے غیر کی ملکیت یعنی خچر یا پکھال
سے بھی نفع اٹھایا ہے مگر بعقد فاسد تو اس پر پوری اجرت لازم آوے گی۔ وکل شرکۃ فاسدۃ فالربح
فیھا علی قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح فیھا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما الریع تابع
للبذر فی المزارعۃ والزیادۃ انما یستحق بالتسمیۃ وقد فسدت فبقی الاستحقاق علی قدر راس المال
اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہے اس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا جس قدر مال ہے اسی قدر
نفع ملے گا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہے کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہے تو بحساب مال کے اس
کا اندازہ رہے گا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہے اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ قرارداد
کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھیرا تو صرف راس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذا مات احد الشریکین
او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکۃ لانھا تتضمن الوکالۃ ولابد منھا لتحقق الشرکۃ علی ما مر
والوکالۃ تبطل بالموت وکذا باللحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بیناہ
من قبل ولا فرق بینما اذا علم الشریک بموت صاحبہ او لم یعلم لانہ عزل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ
بطلت الشرکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل
قصدی واللہ اعلم۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت
باطل ہوگئی خواہ شرکت مفاوضہ ہو یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہے اور شرکت میں وکالت ضروری

ہے تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے جبکہ قاضی نے اس کے حربیوں میں مل جانے کا حکم دے دیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلۂ موت کے ہے۔ چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اس کے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہرحال شرکت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ حکماً معزولی ہے اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اس کے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہے کیونکہ یہ قصدی معزولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

وليس لواحد من الشريكين ان يؤدي زكاة مال الآخر الا باذنه لانه ليس من جنس التجارة فان اذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدي زكاته فادى كل واحد منهما فالثاني ضامن علم باداء الاول او لم يعلم وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا يضمن اذا لم يعلم وهذا اذا اديا على التعاقب اما اذا اديا معا ضمن كل واحد منهما نصيب صاحبه وعلى هذا الاختلاف المأمور باداء الزكوٰة اذا تصدق على الفقير بعد ما ادى الآمر بنفسه لهما انه مأمور بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلا يضمن للموكل وهذا لان في وسعه التمليك لا وقوعه زكوٰة لتعلقه بنية الموكل وانما يطلب منه ما في وسعه وصار كالمأمور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم يضمن المأمور علم او لم يعلم ولابي حنيفة رحمه الله انه مأمور باداء الزكوٰة والمؤدى لم يقع زكوٰة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه من عهدة الواجب لان الظاهر انه لا يلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذا المقصود حصل باداءه وعري اداء المأمور عنه فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمي واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الاختلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفي مسألتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون دم الاحصار۔

واضح ہو کہ دونوں شریکوں میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ دے۔ لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت دے دی کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جس نے دوسری بار ادا کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہوا یا نہ ہوا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہ ہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا جیسا کہ عتابی کی شرح زیادات میں مذکور ہے۔ مف۔)

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھ ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دے دے۔ پس اس نے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اتنا ہی ہے کہ وہ

فقیر کی ملک میں دے دے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ کے ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اس کے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا۔ پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مف۔)

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اس نے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا۔ اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھی۔ کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہاں تک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اس میں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال

واذا اذن احد المتفاوضين لصاحبه ان يشتري جارية فيطأها ففعل فهي له بغير شيء عند ابي حنيفةؒ وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال مشترك فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك وله ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريا على مقتضى الشركة اذ هما لا يملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطي لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد فكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة وفي مسألتنا قضى دينا عليهما لما بينا۔

جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفاوضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اس سے وطی کرے اس نے مال شرکت سے خرید کر ایسا کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ باندی اس کے واسطے مفت ہو گی۔ اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اس سے آدھا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال مشترک میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اسی پر واجب تھا۔ پس اس کا ساتھی اپنا حصہ اس سے لے لے گا جیسے اپنے عیال کے لئے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاص کر اسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہیں۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاوضہ اسی کو مقتضی ہے اس لئے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضائے شرکت کو بدل دیں تو یہ معاملہ اجازت نہ ہونے کے حال سے مشابہ ہوا لیکن اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا۔ کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے۔

کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضائے شرکت کے خلاف ہے لہٰذا ہم نے ملک کو بذریعہ اس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔ پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اس کے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کئے جو دونوں پر ادھار تھے کیونکہ اس کی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایھما شاء بالاتفاق لانه دین وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت الکفالة فصار کالطعام والکسوة۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاوضہ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہوگئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ لغت میں وقف کے معنی روکنا اور شرع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اس کی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوائے ملک الٰہی عزوجل کے غیر مملوک روک دینا اس کی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہ ہو۔ چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہ ہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہ ہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اس کو بوجہ اس کی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اس کا وقف نہیں جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اس نے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اس کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور اس میں ابو یوسفؒ کا خلاف ہے اور وقف کا رکن اس کے خاص الفاظ ہیں مثلاً کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ مف اور واضح ہو کہ واقف، وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا، جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء و حج کرنے والے و اہل قرابت وغیر ذلک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ م۔ قال ابوحنیفة رح لا یزول ملک الواقف عن الوقف الا ان یحکم به الحاکم او یعلقه فیقول اذا مت فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول ملکه بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولیا ویسلمه الیه قال رض الوقف لغة هو الحبس تقول وقفت الدابة واوقفتها بمعنی وهو فی الشرع عند ابی حنیفة رح حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعة بمنزلة العاریة ثم قیل المنفعة معدومة فالتصدق بالمعدوم لا یصح فلا یجوز الوقف اصلا عنده وهو الملفوظ فی الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غیر لازم بمنزلة العاریة وعندهما حبس العین علی حکم ملک الله تعالی فیزول ملک الواقف عنه الی الله تعالی علی وجه تعود منفعته الی

العباد فیلزم ولا یباع ولا یوھب ولا یورث واللفظ ینتظمھما والترجیح بالدلیل لھما قول النبی لعمرؓ حین اراد ان یتصدق بارض لہ تدعی ثمغ تصدق باصلھا لا یباع ولا یورث ولا یوھب ولان الحاجۃ ماسۃ الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ للہ تعالی اذ لہ نظیر فی الشرع وھو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفۃؒ قولہ علیہ السلام لا حبس عن فرائض اللہ تعالی وعن شریح جاء محمد علیہ السلام ببیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز الانتفاع بہ زراعۃ وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بصرف غلاتہ الی مصارفھا ونصب القوام فیھا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یحتاج الی التصدق بالغلۃ دائما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لا یمکن ان یزال ملکہ الا الی مالک لانہ غیر مشروع مع بقائہ کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اتلاف بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا للہ تعالی ولھذا لا یجوز الانتفاع بہ وھھنا لم ینقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا للہ تعالی قالؓ قال فی الکتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وھذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء فی مجتھد فیہ اما فی تعلیقہ بالموت فالصحیح انہ لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ مؤبدا فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم المولی فاما المحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال الطحاوی ھو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت والصحیح انہ لا یلزمہ عند ابی حنیفۃؒ وعندھما یلزمہ الا انہ یعتبر من الثلث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندھما یزول بالقول عند ابی یوسف وھو قول الشافعیؒ بمنزلۃ الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمدؒ لا بد من التسلیم الی المتولی لانہ حق اللہ تعالی وانما یثبت فیہ فی ضمن التسلیم الی العبد لان التملیک من اللہ تعالی وھو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا وقد یکون تبعا لغیرہ فیاخذ حکمہ فینزل منزلۃ الزکوٰۃ والصدقۃ۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر آنکہ کوئی حاکم اس کے زائل ہونے کا حکم دے دے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اس کو معلق کرے پس کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ دار اس وجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اس کی ملک زائل ہو جائے گی یعنی جب ہی اس نے کہا کہ میں نے وقف کیا اس کی ملک سے نکل گیا۔ اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف کے واسطے ایک متولی مقرر کر کے اس کے سپرد کرے۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی روک لینا چنانچہ بولتے ہیں کہ وقفت الدابۃ یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اور فقہا بھی اسی معنی میں بولتے ہیں۔ اور شرع میں حبس کے معنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اس کی منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہ ہوا۔ اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابوحنیفہ اس کو جائز نہیں رکھتے تھے۔ اور اصح یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقف جائز ہے لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالی کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے

والے کی ملکیت اس چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف ایسے طور پر عود کرے گی کہ اس کی منفعت بندوں کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور ہبہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے۔ پس لفظ وقف دونوں قول کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائے گا خواہ ملک زائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح بدلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیبر کو جس کا نام ثمغ تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکے گی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے کی حاجت ہے تاکہ ہمیشہ اس کو اپنے وقف کا ثواب پہنچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شرع میں اس کی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقف بھی کر لیا جاوے۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے کوئی چیز حبس نہیں ہے یعنی ہر چیز موافق میراث کے بفرائض الٰہی تقسیم ہو جائے گی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر حبس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقف کرنے والے کی ملکیت اس میں قائم ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو وقف میں ولایت تصرف حاصل ہے۔ چنانچہ اس کی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے ہیں وہاں صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اس کے منافع کو صدقہ کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اس کی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اس کی طرف سے صدقہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقف سے اس کی ملکیت زائل کر دی جائے اس طور کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کہ کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقف کی صورت میں بندہ کا حق وقف سے منقطع نہیں ہوا تو وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوا۔ (پھر ترجیح میں علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دے دیا تھا اس واسطے وہ وقف لازم ہوگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے، شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس نے وقف کر دیا تو فرائض الٰہی یعنی میراث کا تعلق اس سے نہیں رہا تو فرائض الٰہی سے کوئی حبس نہیں ہوا جیسے مال منقولہ وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی حبس نہیں ہوتا ہے۔

اور شیخ ابن الہمام نے بعد تطویل کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح

ہے یعنی وقف لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین وان کے مابعد امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریح کے صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں حام و بحیرہ وغیرہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر روکتے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا۔ لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتوی ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار و حق ہے واللہ تعالی اعلم۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دے دے یا واقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اس کا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوگا رہی موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طرح معلق کرنے سے ملک زائل نہ ہوگی لیکن اس نے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت کر دی پس لازم ہو جائے گا۔ اور واضح ہو کہ یہاں حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اس کے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی اس تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک لازم نہ ہوگا (اور اصح یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ ع۔) اور اگر اس نے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو طحاوی نے فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ لازم نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک لازم ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ پھر جب صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ (بلکہ اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہے اور منیہ میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ مف۔) کیونکہ یہ بمنزلۂ اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضرور ہے کیونکہ یہ حق اللہ تعالی ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالی جو تمام اشیاء کا مالک ہے اس کو مالک کرنا بالقصد نہیں ہو سکتا ہے بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہے تو اسی کا حکم پاتا ہے یعنی جب بندہ کر دیا تو گویا اس کے ضمن میں اللہ تعالی کی ملک میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوۃ و صدقہ کے ہے۔ ف۔ اور اسی قول کو مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے۔ قال واذا صح الوقف علی اختلافھم وفی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاکہ ولانہ لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالک الاول کسائر املاکہ قال ؒ وقولہ خرج من ملک الواقف یجب ان یکون قولھما علی الوجہ الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہو گیا تو وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا مگر جن پر وقف ہے ان کی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اس پر وقف نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اس کی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اس کے دیگر املاک میں اس کی بیع نافذ ہو جاتی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اس کا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اس کا انتقال نہ ہو سکتا جیسے اس کی دیگر املاک کا حال ہے۔

اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف مذکورۂ بالا کے

یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیئے نہ سے کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائداد مالک کی ملک پر رہے اور اس کی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو ابھی مشترک ہو یعنی بٹوارے سے اس کے حدود قائم نہ ہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہے تو بٹوارے سے پہلے نہیں معلوم کہ کس جانب سے کہاں تک کس کے حصہ میں آوے گی پس یہ ابھی مشاع ہے۔

قال ووقف المشاع جائز عند ابی یوسف لان القسمة من تمام القبض والقبض عنده لیس بشرط فکذا تتمته وقال محمد لا یجوز لان اصل القبض عنده شرط فکذا ما یتم به وهذا فیما یحتمل القسمة فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد ایضاً لانه یعتبره بالهبة والصدقة المنفذة الا فی المسجد والمقبرة فانه لا یتم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمة ایضاً عند ابی یوسف لان بقاء الشرکة یمنع الخلوص للّٰه تعالیٰ ولان المهایاة فیهما فی غایة القبح بان یقبر فیه الموتیٰ سنة ویزرع سنة ویصلی فیه فی وقت ویتخذ اصطبلا فی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستغلال وقسمة الغلة ولو وقف الکل ثم استحق جزء منه بطل فی الباقی عند محمد لان الشیوع مقارن کما فی الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وهب او وقف فی مرضه وفی المال ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری ولو استحق جزء ممیز بعینه لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع ولهذا جاز فی الابتداء وعلی هذا الهبة والصدقة المملوکة

اور وقف مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہے اس کا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اس پر قبضہ ہونے کا تتمہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا تتمہ بھی شرط نہ ہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ ان کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہے۔ اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت[1] ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہ ہو تو اس کا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے۔

کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہبہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو سپرد کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اس کا وقف بھی جائز ہے مگر ابو یوسفؒ نے مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے۔ کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہ ہو اس لئے کہ شرکت باقی رہنا خالصاً للہ تعالیٰ ہونے سے مانع ہے۔ اور اس لئے کہ مسجد و مقبرہ باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے بایں طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مردے دفن کئے جاویں اور دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے۔ جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کرایہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اس کی حاصلات

---

[1] قولہ قابل قسمت واضح ہو کہ اس سے مراد یہ ہے کہ قابل قسمت ہی یہ چیز ہے جس سے بعد تقسیم کئے وہ مقصود حاصل ہو جو منظور ہے پس قابل بٹوارہ ہونے کے یہ معنی کہ بعد بٹوارے کے وہ مقصود حاصل ہو مثلاً حمام صغیر بعد تقسیم کے اس قابل نہ رہا تو یہ غیر قابل قسمت ہے فافہم۔ م

لے کر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اس کی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزء کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ مشاع ہو جس میں ہبہ کے وقت شیوع ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب ہبہ کے وقت شیوع نہ ہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزء میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں ہبہ یا وقف کیا اور وارثوں نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھیر لیا اور اس کے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ جزء جس کا استحقاق ثابت ہوا ہے کوئی جزء معین ہو جو باقی سے میز ہے تو باقی کا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ در حقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتداء میں باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ مملوکہ کی ہے فتح یعنی اگر اس میں کوئی جزء شائع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہبہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزء معین مستحق نکلا تو باطل نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اس میں سے کسی جزء پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزء معین میز ہے تو یہ جزء مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہے گا اور اگر یہ جزء غیر معین شائع ہو تو وقف و ہبہ باطل ہو جائے گا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہ ہو مگر اس کے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہے گا۔ قال ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة ومحمد حتى يجعل آخره لجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو يوسف رحمه الله اذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم لهما ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وانه يتأبد كالعتق فاذا كانت الجهة يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه مقتضاه فلهذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت في البيع ولابي يوسف ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موفر عليه لان التقرب تارة يكون في الصرف الى جهة تنقطع ومرة بالصرف الى جهة تتابد فيصح في الوجهين وقيل ان التابيد شرط بالاجماع الا ان عند ابي يوسف لا يشترط ذكر التابيد لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه ازالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم وهذا هو الصحيح وعند محمد ذكر التابيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلة وذلك قد يكون موقتا وقد يكون مؤبدا فمطلقه لا ينصرف الى التابيد فلا بد من التنصيص۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے آخر میں صرف کی ایسی راہ بتلا دی جاوے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنی مثلاً فقراء و مساکین اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائے گی مثلاً اولاد تو بھی وقف جائز ہے۔ اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی ملک میں دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق یعنی اس کی آزادی دائمی ہے پس جب اس نے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جس کے

منقطع ہوجانے کا وہم ہے تو مقتضا ء وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو۔ مثلاً دس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اس کو باطل کرتا ہے جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائے گی۔

اور کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ قائم رہے گی تو دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے۔ لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لئے بیان میں ذکر کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف وصدقہ خود اس سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ ہم نے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے۔ اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیروں کے واسطے ہوجائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اس کی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہے۔ اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاص کر تصریح ضرور ہے۔ قال ویجوز وقف العقار لان جماعۃ من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم وقفوہ۔

اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائداد غیر منقولہ زمین و مکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اس کو وقف کیا ہے منہ ان میں سے ارقم بن ابی الارقم ہیں چنانچہ ان کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساتواں مسلمان ہوا۔ اور اس کا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رہتے اور لوگوں کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے۔ چنانچہ اس میں ایک کثیر جماعت اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اس کا نام دار الاسلام رکھا گیا پس اس کو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان ہیں چنانچہ پینتیس ہزار کو بئر رومہ خرید کر وقف کرنا معروف ہے۔ کمافی الصحیح والطبرانی۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری میں معلق مروی ہے اور حضرت ابو بکر نے اپنا دار مکہ اور حضرت عمر نے اپنی زمین مردہ اور حضرت علی نے اپنی زمین وگھر واقع مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں۔ اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور عمرو ابن العاص نے جو وقف کئے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمرو ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درہم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے اپنے سفید خچر کے جس پر سوار رہتے تھے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م ف ع۔ ولا یجوز وقف ماینقل ویحول قال رضی اللہ عنہ وہذا علی الارسال قول ابی حنیفۃؒ وقال ابو یوسف اذا وقف ضیعۃ ببقرہا واکرتہا وہم عبیدہ جاز وکذا سائر آلات الحراثۃ لانہ تبع للارض فی تحصیل

ما هو المقصود وقد یثبت من الحکم تبعا ما لا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف ومحمدؒ معه فیه لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنده فلان یجوز الوقف فیه تبعا اولی

اور قابل نقل وتحویل ہو یعنی مال منقولہ ہو اس کا وقف نہیں جائز ہے اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہونے کا قول ابی حنیفہؒ ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اس کے جتنے والے بیلوں و کاشت کاروں کے جو وقف کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے۔ اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اس کے ساتھ جائز ہو جائے گا کیونکہ مقصود یعنی غلہ حاصل ہوتے ہیں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کرکے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اس کا پانی داخل ہو جاتا ہے یعنی جس پانی سے زمین سینچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول بھی اس مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولیٰ وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وقال محمدؒ یجوز حبس الکراع والسلاح معناه وقفه فی سبیل الله وابو یوسفؒ معه فیه علی ما قالوا وهو استحسان والقیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجه الاستحسان الآثار المشهورة فیه منها قوله علیه السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسا له فی سبیل الله تعالی وطلحة حبس دروعه فی سبیل الله تعالی ویروی واکراعه والکراع الخیل ویدخل فی حکمه الابل لان العرب یجاهدون علیها وکذا السلاح یحمل علیها وعن محمدؒ انه یجوز وقف ما فیه تعامل من المنقولات کالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازة وثیابها والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابی یوسف لا یجوز لان القیاس انما یترک بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیقتصر علیه ومحمدؒ یقول القیاس قد یترک بالتعامل کما فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی هذه الاشیاء وعن نصیر بن یحیی انه وقف کتبه الحاقا لها بالمصحف وهذا صحیح لان کل واحد یمسک للدین تعلیما وتعلما وقراءة واکثر فقهاء الامصار علی قول محمدؒ وما لا تعامل فیه لا یجوز عندنا وقفه وقال الشافعیؒ کل ما یمکن الانتفاع به مع بقاء اصله ویجوز بیعه یجوز وقفه لانه یمکن الانتفاع به فاشبه العقار والکراع والسلاح ولنا ان الوقف فیه لا یتابد ولا بد منه علی ما بیناه فصار کالدراهم والدنانیر بخلاف العقار ولا معارض من حیث السمع ولا من حیث التعامل فبقی علی اصل القیاس وهذا لان العقار یتابد والجهاد سنام الدین فکان معنی القربة فیهما اقوی فلا یکون غیرهما فی معناهما —

امام محمدؒ نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہے یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے۔ اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی ان کے ساتھ ہیں اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ جائز نہ ہو کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے۔ اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں از انجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ خالد کا یہ حال ہے کہ اس نے اپنی زرہیں و گھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کئے ہیں اور اصل حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو صدقات پر مقرر کیا۔ پس ابن جمیل و خالد ابن الولید و عباس نے دینے

سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار گزرتی ہے سوائے اس کے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو تونگر کر دیا۔ اور رہا خالد تو تم اس سے زکوٰۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اس نے اپنی زرہیں و سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو ان کی زکوٰۃ مجھ پر ہے رواہ البخاری ومسلم) اور طلحہ نے اپنی زرہیں اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیں (لیکن اس کی روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔) اور کراع سے مراد گھوڑے ہیں اور اس کے حکم میں اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اس مراد سے جانتے ہیں۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے ان کا وقف بھی جائز ہے جیسے کلہاڑا و کدال و بسولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں کے و تھیلیاں و دیگیں و پتھر کی دیگیں و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلاف قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہیں تک محدود رہے گی۔

اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عملدرآمد ہو جائے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے میں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور نصیر ابن یحییٰ سے روایت ہے کہ اپنی کتابیں وقف کیں بطریق الحاق مصحف یعنی بمنزلہ مصحف کے ان کو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصحف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے۔ اور شہروں کے اکثر فقہا امام محمدؒ کے قول پر ہیں اور جن چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہ ہو ان کا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جس کی اصل باقی رہنے کے باوجود اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اس کی بیع جائز ہے تو اس کا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اس سے انتفاع ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ از راہ حدیث و اثر کے اور نہ از راہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اس واسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن دین ہے تو ان دونوں میں تقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں ان کے معنی میں نہ ہوں گی۔ قال واذا صح الوقف لم یجز بیعه ولا تملیکه الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسفؒ فیطلب الشریک القسمة فیصح مقاسمته اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمة فلانها تمییز وافراز غایة الامر ان الغالب فی غیر المکیل والموزون معنی المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا ثم ان وقف نصیبه من عقار مشترک فهو الذی یقاسم شریکه لان الولایة الی الواقف وبعد الموت الی وصیه وان وقف نصف عقار خالص له فالذی یقاسمه القاضی او یبیع نصیبه الباقی من رجل ثم یقاسمه المشتری ثم یشتری ذلک منه لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسما ومقاسما ولو کان فی القسمة فضل دراهم ان اعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراهم شراء۔ اور جب وقف صحیح ہو گیا یعنی لازم ہو گیا تو اس کا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسفؒ وہ وقف مشاع ہوا اور شریک نے اس کا بٹوارہ چاہا تو اس سے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائے گا۔ پس تملیک جائز نہ ہونے کی دلیل دی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اس کی اصل کو نہ بکر یعنی بیع نہیں ہو گی اور نہ ہبہ ہو گی اور نہ صدقہ ہو گی۔ اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہے کہ

بٹوارہ متمیز کرنے کا نام ہے اور غایۃ الامر یہ ہے کہ کیلی و وزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں
بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں ۔ ہم نے بلحاظ وقف کے متمیز و جدا کرنے کے معنی
غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہ ہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی
اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور
اس کی موت کے بعد اس کا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اس کے ساتھ
بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے پھر مشتری
اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے

پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اس کا خریدا ہوا حصہ
اپنے آپ خریدے اس وجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر
بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے ۔ پس اگر وقف کرنے والے کو یہ درم دیئے گئے یعنی
زمین کا حصہ مع درم کے اس کو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بیچنا ممتنع ہے اور اگر وقف کرنے والے
نے یہ درم دیئے ہیں تو جائز ہے اور یہ قرار دیا جائے گا کہ بقدر درم کے اس نے وقف میں خرید کیا فصل اب
ربع وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان ۔ قال والواجب ان یبتدی من ارتفاع الوقف بعمارتہ
شرط ذلک الواقف او لم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ موبدا ولا یبقی دائمۃ الا بالعمارۃ
فیثبت شرط العمارۃ اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی
لہ بہا ثم ان کان الوقف علی الفقراء لا یظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلۃ فیجب فیہا ولو کان الوقف
علی رجل بعینہ وآخرہ للفقراء فہو فی مالہ ای مالہ شاء فی حیاتہ ولا یوخذ من الغلۃ لانہ معین
یمکن مطالبتہ وانما یستحق العمارۃ علیہ بقدر ما یبقی الموقوف علی الصفۃ التی وقفہ وان خرب یبنی
علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست
بمستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی شئی آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک
عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک والاول اصح لان الصرف الی العمارۃ ضرورۃ ابقاء
الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ ۔ فرمایا کہ واجب یہ ہے کہ حاصلات وقف میں سے اس کی تعمیر میں
صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا
قصد یہ ہے کہ ہمیشہ اس کی حاصلات اس کے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اس کا باقی رہنا
نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ اس کی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہے یعنی
وقف خود اس شرط کو مقتضی ہے ۔ اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بقضمان ہے یعنی
وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے ۔ رواہ ابو عبید ۔ ع ۔
اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اس غلام کا نفقہ جس کی خدمت کی کسی شخص نے وصیت کی ہو
پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جس کے لئے خدمت کی وصیت ہے ۔ یعنی جب غلام کا نفع اسے ملیگا تو وہی

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قابو نہیں پہنچ سکتا ہے اور ان کے اموال
میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر
واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس
شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر
وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن
ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس
حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہوگیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا
کیونکہ اسی صفت پر اس کا یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ
پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے
غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم
ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور
دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا
وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف
دارا علی سکنی ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار
کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا اجرھا الحاکم وعمرھا باجرتھا
واذا عمرھا ردھا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی
لانہ لو لم یعمرھا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارۃ لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ
امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضا منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تقع اجارۃ من
لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو
اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو اپنے غلام کے نفقہ کے مانند ہوگیا
جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر
اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ
سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ
ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ
کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ
نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا
ہوگیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق بیچنے میں
رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی
کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا۔ اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح
نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم فی

عمارة الوقف ان احتاج اليه وان استغنى منه امسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصرفه فيها لانه لابد من العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه في الحال صرفها فيها والا امسكها حتى لا يتعذر عليه ذلك اوان الحاجة فيبطل المقصود وان تعذر اعادة عينه الى موضعه بيع وصرف ثمنه الى المرمة صرفا للبدل الى مصرف المبدل۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز ناقص ہوگئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کردے کیونکہ اس کی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کا اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کرکے مرمت میں اس کے دام صرف کردے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہوجاوے۔ ولا يجوز ان يقسمه يعني النقض بين مستحقي الوقف لانه جزء من العين ولا حق للموقوف عليهم فيه انما حقهم في المنافع والعين حق الله تعالى فلا يصرف اليهم غير حقهم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے گی۔ قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جاز عند ابي يوسف قال رح ذكر فصلين شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جائز عند ابي يوسف ولا يجوز على قياس قول محمد رح وهو قول هلال الرازي رح وبه قال الشافعي رح وقيل ان الاختلاف بينهما بناء على الاختلاف في اشتراط التسليم والافراز وقيل هي مسألة مبتدأة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه في حياته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه في حياته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه ما داموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم في حياته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد رح ان الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذي قدمناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابي يوسف رح ما روي ان النبي عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الاكل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه ولان مقصوده القربة وفي الصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز عند ابي يوسف رح وعند هلال

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پیداواروں نہیں پہنچ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہوگی ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک اوکان فقیرا آجرھا الحاکم وعمرھا باجرتھا واذا عمرھا ردھا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانہ لو لم یعمرھا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارۃ لمافیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلایکون امتناعہ رضاء منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور رہا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہوگیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق مٹنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگاتا کہ قاضی بنا کر واپس دے گا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم فی

عمارۃ الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی منہ امسکہ حتی یحتاج الی عمارتہ فیصرفہ فیہا لانہ لابد من العمارۃ لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجۃ الیہ فی الحال صرفہا فیہا والا امسکہا حتی لا یتعذر علیہ ذلک اوان الحاجۃ فیبطل المقصود وان تعذر اعادۃ عینہ الی موضعہ بیع وصرف ثمنہ الی المرمۃ صرفا للبدل الی مصرف المبدل ۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز ناقص ہوگئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کردے کیونکہ اس کی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کا اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کرکے مرمت میں اس کے دام صرف کردے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہو جاوے ۔ ولا یجوز ان یقسمہ یعنی النقض بین مستحقی الوقف لانہ جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالی فلا یصرف الیہم غیر حقہم ۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالی ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے گی ۔ قال واذا جعل الواقف غلۃ الوقف لنفسہ او جعل الولایۃ الیہ جاز عند ابی یوسف قال رح ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسہ وجعل الولایۃ الیہ اما الاول فہو جائز عند ابی یوسف رح ولا یجوز علی قیاس قول محمد رح وہو قول ہلال الرازی رح وبہ قال الشافعی رح وقیل ان الاختلاف بینہما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز وقیل ہی مسألۃ مبتدأۃ والخلاف فیما اذا شرط البعض لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء وفیما اذا شرط الکل لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الکل لامہات اولادہ ومدبریہ ماداموا احیاء فاذا ماتوا فہو للفقراء والمساکین فقد قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل علی الخلاف ایضا وہو الصحیح لان اشتراطہ لہم فی حیاتہ کاشتراطہ لنفسہ وجہ قول محمد رح ان الوقف تبرع علی وجہ التملیک بالطریق الذی قدمناہ فاشتراط البعض او الکل لنفسہ یبطلہ لان التملیک من نفسہ لایتحقق فصار کالصدقۃ المنفذۃ وشرط بعض بقعۃ المسجد لنفسہ ولابی یوسف رح ما روی ان النبی علیہ السلام کان یاکل من صدقتہ والمراد منہا صدقتہ الموقوفۃ ولا یحل الا کل منہا الا بالشرط فدل علی صحتہ ولان الوقف ازالۃ الملک الی اللہ تعالی علی وجہ القربۃ علی ما بیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسہ فقد جعل ما صار مملوکا للہ تعالی لنفسہ لا ان یجعل ملک نفسہ لنفسہ وہذا جائز کما اذا بنی خانا او سقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ وشرط ان ینزلہ او یشرب منہ او یدفن فیہ ولان مقصودہ القربۃ وفی التصرف الی نفسہ ذلک قال علیہ السلام نفقۃ الرجل علی نفسہ صدقۃ ولو شرط الواقف ان یستبدل بہ ارضا اخری اذا شاء ذلک فہو جائز عند ابی یوسف وعند محمد

الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسہ فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمدؒ الوقف باطل وھذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولایۃ فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف وھو قول ھلال ایضاً وھو ظاھر المذھب وذکر ھلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولایۃ لنفسہ کانت لہ وان لم یشترط لم تکن لہ ولایۃ قال مشایخنا الاشبہ ان یکون ھذا قول محمدؒ لان من اصلہ التسلیم الی القیم شرط لصحۃ الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولایۃ فیہ ولنا ان المتولی انما یستفید الولایۃ من جھتہ بشرطہ فیستحیل ان لا یکون لہ الولایۃ وغیرہ یستفید الولایۃ منہ ولانہ اقرب الناس الی ھذا الوقف فیکون اولی بولایتہ کمن اتخذ مسجداً یکون اولی بعمارتہ ونصب المؤذن فیہ وکمن اعتق عبداً کان الولاء لہ لانہ اقرب الناس الیہ ولو ان الواقف شرط ولایتہ لنفسہ وکان الواقف غیر مامون علی الوقف فللقاضی ان ینزعھا من یدہ نظراً للفقراء کما لہ ان یخرج الوصی نظراً للصغار وکذا اذا شرط ان لیس لسلطان ولا لقاض ان ینزعھا من یدہ ویولیھا غیرہ لانہ شرط مخالف لحکم الشرع فبطل۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات وقف کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتوی دیتے تھے۔ ع۔ الشیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اس میں دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور قول محمدؒ پر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہیں جائز ہے۔ اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحیی الرائی معؒ) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ دونوں نے قبضہ و تمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک وقف کو ممیز جدا کر کے متولی کے قبضہ میں دینا شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی بر بناء اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں میں یکساں جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اس کی ام ولد یا مدبروں کے واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اس میں بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہوگیا) امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورۂ بالا ہے یعنی بطریق تقرب بجناب الٰہی عز و جل تو اس میں بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اس کو باطل کرے گا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا متحقق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے صدقہ منفذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اس میں سے کچھ میرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ

اس کی ذات کے واسطے ہے۔ (حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسفؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں روایت ہے کہ آنحضرتؐ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرتؐ کے صدقہ یعنی وقف میں سے آپ کے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے پس جب اس نے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی۔ اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سرائے وسقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سرائے میں خود بھی اترے گا۔ یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پئے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوتا ہے۔

اور اس دلیل سے کہ اس کا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے۔ (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے رواہ ابن ماجہ والنسائی واسنادہ جید و ابن حبو اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور حلال کمایا پھر اپنی ذات کو کھلایا کپڑا دیا یا مخلوق الٰہی کو دیا تو یہ اس کے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما فی صحیح ابن حبان والحاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ م ف ع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل دے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے۔ اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنی اس کے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف و شرط دونوں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف باطل ہے۔ اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے۔ یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں۔ ع۔) رہا بیان مسئلہ دوم یعنی اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اس کو ولایت حاصل ہوگی۔ اور اگر شرط نہیں کی تو اس کے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے۔ پس جب اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اس کی ولایت باقی نہ رہی۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اس کو خود ولایت نہ ہو اور دوسرا اس کی طرف سے ولایت حاصل کرے۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی اس کی ولایت کے واسطے اولیٰ ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس کے آباد و تعمیر کرنے میں اور اس میں مؤذن مقرر کرنے میں اولیٰ ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اس کی ولاء اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتی کہ اس کی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقیروں کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اس کے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالف ہے تو خود شرط باطل ہوگئی۔

فصل وإذا بنى مسجدا لم يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه ويأذن للناس بالصلوٰة فيه فإذا صلى فيه واحد زال عند أبي حنيفةؒ عن ملكه أما الإفراز فلأنه لا يخلص لله تعالى إلا به وأما الصلوٰة فيه فلأنه لا بد من التسليم عند أبي حنيفةؒ ومحمدؒ ويشترط تسليم نوعه وذلك في المسجد بالصلوٰة فيه أو لأنه لما تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه ثم يكتفى بصلوٰة الواحد فيه في رواية عن أبي حنيفةؒ وكذا عن محمدؒ لأن فعل الجنس متعذر فيشترط أدناه وعن محمدؒ أنه يشترط الصلوٰة بالجماعة لأن المسجد بني لذلك في الغالب۔

اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اس کی ملک زائل نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کو اپنی ملکیت سے مع اس کے راستہ کے جدا کرے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے ملک سے زائل ہوگی۔ پس ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوگی۔ اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہے اور سپردگی میں شرط یہ ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو۔ (یعنی جس قسم کی سپردگی جس شئے کے لائق ہے وہ پائی جاوے) اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا یہی ہے کہ اس میں نماز پڑھی جاوے یا اس وجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہے تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا۔ اور مقصود نماز ہے پھر جب ایک شخص نے اس میں نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایۃ میں یہی کافی ہے اور ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہے کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام نمازیوں کا نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنیٰ درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس میں جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہٰذا دونوں اماموں

(ابوحنیفہ ومحمدؒ ۱۲م) کے نزدیک اذان واقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اس میں مسجد کا کوئی
مؤذن وامام مقرر کر دیا۔ پس اس نے اذان دے کر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق
مسجد ہو گئی۔ مف۔ وقال ابو یوسف یزول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجدا لان التسلیم عندہ لیس بشرط
لانہ اسقاط لملک العبد فیصیر خالصا للہ تعالیٰ بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق وقد بیناہ من قبل۔
اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب ہی اس نے یہ بات کہی کہ میں نے اس کو مسجد کر دیا تو اس کی
ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملک ساقط
کرنا ان کے نزدیک وقف ہے تو بندے کا حق ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے
ہو جائے گی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن
جعل مسجدا تحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد الی الطریق وعزلہ عن ملکہ فلہ ان
یبیعہ وان مات یورث عنہ لانہ لم یخلص للہ تعالیٰ لبقاء حق العبد متعلقا بہ ولو کان السرداب لمصالح
المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنہ انہ قال اذا جعل السفل مسجدا
وعلی ظہرہ مسکن فہو مسجد لان المسجد مما یتابد وذلک یتحقق فی السفل
دون العلو وعن محمدؒ علی عکس ہذا لان المسجد معظم واذا کان فوقہ مسکن او مستغل یتعذر
تعظیمہ وعن ابی یوسفؒ انہ جوز فی الوجہین حین قدم بغداد ورای ضیق المنازل فکانہ اعتبر
الضرورۃ وعن محمدؒ انہ حین دخل الری اجاز ذلک کلہ لما قلنا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر
ایسے مکان کو مسجد کر دیا جس کے نیچے تہہ خانہ یا اوپر بالاخانہ ہے اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی
طرف نکالا اور اس کو اپنی ملک سے جدا کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہ ہو گی۔ ع۔ پس اس کو اختیار
ہے کہ چاہے اس کو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اس کی میراث ہو جائے گی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے
واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق باقی رہا۔ اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے
ہو تو وقف جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امامؒ نے
فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اس کی چھت پر کسی کا مسکن ہے تو وہ مسجد ہو جائے گی کیونکہ مسجد
ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائے گی بالاخانہ میں نہ ہو گی اور امام محمدؒ سے
اس کے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہے اور جب اس کے اوپر مسکن ہوا یا ایسا مکان جس کا کرایہ
مسجد میں صرف ہو تو اس کی تعظیم محال ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے دونوں صورتوں میں
اس کو جائز رکھا جبکہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانوں کی تنگی دیکھی۔ پس شاید انہوں نے ضرورت کا اعتبار
کیا ہے چنانچہ امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب شہر ری میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سب کو جائز کہا۔
قال وکذلک ان اتخذ وسط دارہ مسجدا واذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یبیعہ ویورث عنہ
لان المسجد ما لا یکون لاحد فیہ حق المنع واذا کان ملکہ محیطا بجوانبہ کان لہ حق المنع فلم یصر
مسجدا لانہ ابقی الطریق لنفسہ فلم یخلص للہ تعالیٰ۔

فروخت کرے اور مرے گا تو اس سے میراث ہو جائے گی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اس کی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہے تو اس کو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہ ہوئی کیونکہ اس نے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہ ہوئی حتی کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شارع عام تک اس کا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے۔ وعن محمدؒ انہ لایباع ولا یورث ولا یوھب اعتبرہ مسجدا وھکذا عن ابی یوسفؒ انہ یصیر مسجدا لانہ لما رضی بکونہ مسجدا ولا یصیر مسجدا الا بطریق دخل فیہ الطریق وصار مستحقا کما یدخل فی الاجارۃ من غیر ذکر۔ اور امام محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائے گی کیونکہ جب وہ اس کے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہ ہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہو گیا۔ (یعنی زبردستی لیا جائے گا ۱۲م) اور بقدر راستہ کے اس کی ملک میں سے مستحق ہوگی جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجدا لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیعہ ولا یورث عنہ لانہ تجرد عن حق العباد وصار خالصا للہ وھذا لان الاشیاء کلھا للہ تعالیٰ واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الی اصلہ فانقطع تصرفہ عنہ کما فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنی عنہ یبقی مسجدا عند ابی یوسف لانہ اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمدؒ عاد الی ملک البانی او الی وارثہ بعد موتہ لانہ عینہ لنوع قربۃ وقد انقطعت فصار کحصیر المسجد وحشیشہ اذا استغنی عنہ الا ان ابا یوسفؒ یقول فی الحصیر والحشیش انہ ینقل الی مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک الٰہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد رہے گی کیونکہ اس کی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اس کی ملک کی طرف عود نہ کرے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آ دے گی یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی ملک میں عود کرے گی۔ کیونکہ اس نے ایک طرح کی قربت یعنی ادائے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا بوریا یا پیال جبکہ اس کی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ بوریا و پیال بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے ف لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نہ کرے گی۔ اور بوریا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتویٰ ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن قاضی خان نے اس کو امام محمدؒ کا قول بیان کیا برعکس اس کے جو مصنف نے نقل کیا۔ ھ۔

اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹائیاں کسی محتاج کو دیں یا فروخت کر کے دوسرا بوریا خریدیں

جبکہ وہ بیکار ہوگئیں اور بیچانے والا یا اس کا وارث نہیں ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیال اگر بیکار ہوگیا اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضائقہ نہیں کہ نکال کر باہر ڈال دیا جائے اور جس کا جی چاہے اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اس کی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو چاہیئے کہ قاضی سے حکم لے کر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواہر۔ ف۔ قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانا یسکنه بنو السبیل او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم یزل ملکه عن ذلک حتی یحکم به الحاکم عند ابی حنیفة رح لانه لم ینقطع عن حق العبد الا تری ان له ان ینتفع به فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من السقایة ویدفن فی المقبرة فیشترط حکم الحاکم او الاضافة الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء بخلاف المسجد لانه لم یبق له حق الانتفاع به فخلص لله تعالی من غیر حکم الحاکم۔ قدوری رح نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے جس میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کردیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ کوئی حاکم اس کا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہے کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اترے اور سقایہ سے پانی پئے اور مقبرہ میں دفن کرے۔ پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کی بعد کی جانب نسبت کرے جیسے فقیروں پر وقف کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع اٹھانے کا حق اس کے واسطے نہیں رہا۔ پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالی کے واسطے ہوگئی ف واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے۔ چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد رح کے نزدیک متولی کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابویوسف رح کے قول پر مشترک شائع ہونا مانع نہیں ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اس کا حکم نہ کرے جیسا کہ درر وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المختار پس سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں امام ابوحنیفہ رح کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اس کی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف رح یزول ملکه بالقول کما هو اصله اذ التسلیم عنده لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس من السقایة وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرة زال الملک لان التسلیم عنده شرط والشرط تسلیم نوعه وذلک بما ذکرناه ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کله وعلی هذا البیر الموقوفة والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی هذه الوجوه کلها لانه نائب عن الموقوف علیه وفعل النائب کفعل المنوب عنه واما فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانه لا تدبیر للمتولی فیه وقیل یکون تسلیما لانه یحتاج الی من یکنسه ویغلق بابه فاذا سلم الیه صح التسلیم والمقبرة فی هذا بمنزلة المسجد علی ما قیل لانه لا متولی له عرفا وقیل هی بمنزلة السقایة والخان فیصح التسلیم الی المتولی لانه لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادة ولو جعل دارا له بمکة سکنی لحاج بیت الله والمعتمرین او جعل داره فی غیر مکة سکنی للمساکین او جعلها فی ثغر من الثغور سکنی للغزاة والمرابطین او جعل غلة ارضه للغزاة فی سبیل الله تعالی ودفع ذلک الی وال یقوم علیه فهو جائز ولا رجوع فیه لما بینا الا ان فی الغلة تحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواه

من سکنی الخان والاستقاء من البیر والسقایۃ وغیر ذلک یستوی فیہ الغنی والفقیر والفارق ھو العرف فی الفصلین فان اھل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء دون غیرھا التفرقۃ بینھم وبین الاغنیاء ولان الحاجۃ تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لایحتاج الی صرف ھذہ الغلۃ لغناہ واللہ اعلم بالصواب - اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سقایہ و سرائے وغیرہ میں صرف کہنے سے اس کی ملک زائل ہو جائے گی - جیسا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا ان کے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کئے تو وقف کرنے والے کی ملک زائل ہو گئی - کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہے اور ہر قسم میں اس کے لائق سپردگی شرط ہے اور یہاں بطور مذکورہ بالا حاصل ہو گئی - یعنی سقایہ سے پانی پینا اور سرائے اور رباط میں اترنا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنویں و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی ان لوگوں کی طرف سے نائب ہے جن پر وقف ہے تو نائب کا فعل ان کے فعل کا قائم مقام ہوگا) اور مبسوط میں مذکور ہے کہ ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتوی ہے اور اسی پر اجماع امت ہے - المضمرات ۔ م) رہا مسجد کی صورت میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اس میں نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی نہ ہوگی کیونکہ متولی کے واسطے اس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس میں جھاڑو دے اور اس کا دروازہ بند کرے تو جب اس نے متولی کو سپرد کی تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ مسجد کے ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں اس کا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سرائے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو تقرر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہے - اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سوائے مکہ کے واقع ہے مساکین کے رہنے کے لئے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہمیشہ کے واسطے اپنی اصل یعنی ملک الہی میں عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تونگروں کو حلال نہیں ہے اور اس کے سوائے دوسرے منافع مثل سرائے کے سکونت و کنویں و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اس میں غنی و فقیر برابر ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں - اور سوائے اس کے دوسرے منافع میں تونگر و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنویں یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سرائے و رباط میں

اترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تونگر کو کوئی حاجت نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائے گا۔ ظ۔ اگر درخت وقف کیا کہ اس کے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھایا تو وقف جائز ہے پس اگر اس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کاٹا نہ جائے گا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائے گا۔ المضمرات۔ مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدر شہید نے کہا کہ اس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اس کا عوض رکھ دیا تو اس کو جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائے گا ولیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے اور اگر متعذر ہو تو اس کے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہے الذخیرہ۔

عالم نے اگر فقیروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ مختلط ہو گیا تو وہ اس سب کا ضامن ہو جائے گا حتی کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس فقیروں کو چاہئے کہ اس کو وصول کرنے کی اجازت دیں تاکہ وہ فقیروں کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھہرے۔ المحیط۔ اگر کوئی شخص نیک کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اس نے فقیر کے واسطے بغیر فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہے۔ پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا ضامن ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس چاہئے کہ پہلے فقیر اس کو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملانے والا ہو جائے۔ المضمرات۔

ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو بہتر یہ ہے کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کر دے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضمرات۔ ایک شخص نے مسجد میں کنواں کھودا جس میں نفع ہے اور کسی کا ضرر نہیں ہے تو جائز ہے۔ ھ۔

خاتمۃ الطبع!

الحمد للہ سبحانہ وتعالیٰ شانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ "عین الہدایہ" اسم بامسمی جس میں جناب مترجم ہمام نے غائت اہتمام سے بے مثل التزام مرعی فرمایا۔ از انجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اس پر توضیح جید کلام نے عیاں مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نقلی و قیاسی شیخ امام قدم قمقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت تبحر ائمہ علماء کے نزدیک ابین من الامس ہے۔ ولا عبرۃ بما تفوہ بہ الجھلۃ ولوادعوا الانفسھم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیضہم نے دلائل قیاسی کو اصول ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں معاً متصل ہو گئے اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثالثاً اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج وجرح و توثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے متنفر ہو گئے۔ لہٰذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے۔ پھر نقل توثیق تطویل لاطائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لئے کافی۔ اور اگر تضعیف و تصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا۔ مثلاً روایت مرسل امام وجمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔ پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعیؒ کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے ان کا استنباط نکال دیا۔ کیونکہ امام شافعیؒ قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اس کے فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کر لیں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب شریک روافض ہے خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں مسائل مشائخ مجتہدین کی تذئیل کی اور اس میں بھی حسن صفت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخوذ و اسی پر فتویٰ ہے اور تتبع وجہد بلیغ سے فتویٰ مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اس کی تمام خوبیوں و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذئیل و تفریعات و بدیع نکات و اشارات کی تفصیل کے لئے رسالہ چاہئیے اور خود کتاب ہاتھ میں ہے غور نظر و سلاست فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔

اللھم تقبلہ بفضلک یا ارحم الراحمین